

Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum

*Herausgegeben von
Christian Schäfer*

Walter de Gruyter

Kaiser Julian ‚Apostata‘
und die philosophische Reaktion gegen das Christentum



Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 21

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum

herausgegeben von
Christian Schäfer

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020541-1

ISSN 1862-1139

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Münzbild auf dem Umschlag mit freundlicher Genehmigung der Firma Gorny & Mosch/Giessener Münzhandlung in München.

Vorwort

Am 12. und 13. Oktober 2006 fand an der Ludwig-Maximilians-Universität München eine aus Mitteln der Fritz Thyssen-Stiftung finanzierte Tagung zum Thema „Julian Apostata und die philosophische Reaktion gegen das Christentum“ statt. Organisiert wurde sie vom Lehrstuhl für Christliche Philosophie und dem Martin-Grabmann-Forschungsinstitut. Die Akten der Tagung werden, um einige Beiträge vermehrt, mit diesem Sammelband vorgelegt.

Bedanken möchte ich mich bei Prof. Dr. Martin Thurner vom Grabmann-Institut, der während der Tagung wertvolle Hilfe in der Organisation und Diskussionsleitung geleistet hat, sowie bei Veronika Bogner, Teresa Meißner, Eleni Gaitanu, cand. theol. Susanne Kaup und cand. phil. Christopher Franke, die in vielfältiger Weise durch unermüdliche Arbeit zum Gelingen der Veranstaltung beigesteuert haben. Mein Dank geht des Weiteren an den Walter de Gruyter-Verlag und die Herausgeber der Millenium-Reihe für die Aufnahme der Akten in die Millenium-Studien und an die Lektorin Dr. Sabine Vogt für ihre umsichtige und sachkundige Betreuung der Publikation. Und nicht zuletzt an Frau Christina Brückner vom de Gruyter-Verlag und Frau Eleni Gaitanu vom Sekretariat des Lehrstuhls für Christliche Philosophie für die vielen Hilfestellungen in der Textsetzung und die stets unverdrossene Art, immer wieder neu auftauchende Probleme eindrucksvoll zu lösen.

Herr cand. phil. Robert Rauhut und Herr cand. phil. Christopher Franke müssen hier noch einzeln lobend erwähnt werden: sie haben besondere Mühe und viel Zeit auf die tückenreiche Anfertigung der Indices sowie auf die Arbeit an der Formatierung des Textes verwendet und somit fleißig zu dessen Fertigstellung beigetragen.

München, im Mai 2008

Christian Schäfer

Inhalt

Vorwort	V
Einleitung des Herausgebers.....	IX
<i>Jens Halfwassen</i>	
Neuplatonismus und Christentum	1
<i>Theo Kobusch</i>	
Philosophische Streitsachen. Zur Auseinandersetzung zwischen christlicher und griechischer Philosophie	17
<i>Christian Schäfer</i>	
Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum	41
<i>Dirk Cürsgen</i>	
Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie	65
<i>Klaus Bringmann</i>	
Julian, Kaiser und Philosoph	87
<i>Matthias Perkams</i>	
Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?	105
<i>Jan Opsomer</i>	
Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platon- ischen Demiurgie unterlegen ist	127
<i>Martin Hose</i>	
Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen	157
<i>Markus Janka</i>	
Quod philosophia fuit, satura facta est. Julians <i>Misopogon</i> zwischen Gattungs- konvention und Sitz im Leben	177

Heinz-Günther Nesselrath

Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium. Der Mythos in Julians
Schrift „Gegen den Kyniker Herakleios“ 207

Katharina Luchner

‚Grund, Fundament, Mauerwerk, Dach‘? – Julians φιλοσοφία im Netzwerk
seiner Briefe 221

Register 253

Einleitung des Herausgebers

„Dem Poeten steht es zu, zu der Handlung, die er darstellt, die Charaktere so zu dichten, daß sich aus ihnen erklärt, was sie tun und leiden“, so schreibt Johann Gustav Droysen im Alexanderband seiner *Geschichte des Hellenismus* und fährt fort: „Die historische Forschung steht unter einem anderen Gesetz; auch sie sucht von den Gestalten, deren geschichtliche Bedeutung sie zu verfolgen hat, ein möglichst klares und begründetes Bild zu gewinnen; sie beobachtet, soweit ihre Materialien es gestatten, deren Tätigkeiten, Begabungen, Tendenzen; aber sie dringt nicht bis zu der Stelle, wo alle diese Momente ihren Quell, ihren Impuls, ihre Norm haben. Das tiefinnerste Geheimnis der Seele zu finden, damit den sittlichen Wert, das will sagen, den ganzen Wert der Person richtend zu bestimmen, hat sie keine Kompetenz“.¹

Wenn das von Alexander dem Großen gilt, dann vielleicht sogar noch a fortiori für seinen großen Bewunderer Julian. Bisher hat in der geschichtlichen, durchaus auch akademischen Betrachtung tatsächlich vorwiegend ein poetisch-intuitives Vorgehen in einer „romantischen“ Anschauung Julians dominiert, und somit eine Ansichtsweise vergleichbar jener, vor der Droysens Zitat warnt. (In einer Vulgärauffassung von „Romantik“ freilich, bedeutet doch Romantik in ihrem geschichtstheoretischen Bemühen eigentlich eine Kampfansage an ein ahistorisch erhebendes, kulturell verengtes oder klassizistisch poliertes Geschichtsbild, ein Bekenntnis zur historischen Faktenmethode und der Eigenständigkeit der Epochen gegenüber einem zwanghaften Gegenwartsbezug usw.) Das gilt auch für die zahllosen bis in unsere Tage reichenden meinungs- und interessengesteuerten Publikationen, die auf die Person des ‚Apostaten‘ Sympathien oder Antipathien nach Mustern und Maßbildern ihrer Zeit gemäßer Überzeugungsneigungen häufen. In dieselbe Richtung geht der liebgewonnene Fehler der Erstellung eines Psychogramms der zur Frage stehenden historischen Person und dessen Übertragung auf das Denken dieser Person. Bestenfalls kann es die wissenschaftliche Deutung ermöglichen, dem Lesepublikum eine intuitive Stellungnahme zu eröffnen. Abnehmen kann sie es ihm aber nicht.

Die genannten und ähnliche Fehler oder Versuchungsfallen möchten die Beiträge dieses Bandes in ihrer übereinstimmenden Gesamttendenz umgehen. Die Betrachtung nach distanzierender, quellengebundener und dadurch im wissen-

1 Droysen, Johann Gustav, *Geschichte des Hellenismus* (Hg. E. Bayer), Tübingen 1952, Teil I, S. 319 f.

schaftlichen Sinne reflektierter Vorgehensweise „soweit die Materialien es gestatten“, steht hier im Vordergrund und nicht etwa das Psychogramm einer Einzelperson im ohnehin unmöglichen Einblick in das „tiefinnerste Geheimnis der Seele“ über Jahrhunderte und radikale kulturelle Brüche hinweg. Daher auch die Konzentration der Beiträge auf Texte und Themen statt auf intuitive Sympathie, vermeintlich persönlichkeitsbildende Zirkumstanzen und Requisiten. Denn, wie Droysen in seiner *Historik* herausfordernd bemerkt: Wäre die psychologische Interpretation „die wesentliche Aufgabe des Historikers, so würde Shakespeare der größte Historiker sein“.² Vergleichbares ließe sich wohl mutatis mutandis zweifelsohne bezüglich der wesentlichen Aufgabe und der Größe von Altphilologen, Patristikern oder Philosophiegeschichtlern behaupten, die sich mit Kaiser Julian und seinem Denken beschäftigen.

– Zu Beginn des Wintersemesters 2006/07 fand an der Universität München eine Tagung zum Thema „Julian Apostata und die philosophische Reaktion gegen das Christentum“ statt, deren Akten der vorliegende Sammelband, ergänzt um die ein oder andere zusätzliche Wortmeldung, vereint. Ziel der Tagung sollte es sein, Aufschluss und neue Einsichten über die geistige Reaktion gegen das Christentum zu Zeiten und im Umfeld des Kaisers Julian II., des später von seinen Feinden sogenannten ‚Apostata‘, zu erhalten. Wie die Tagung selbst, so will auch der Tagungsband einen Beitrag dazu leisten, eine gewisse Lücke in der Forschung zu schließen: Denn disparate Verweise und beiläufige ad-hoc-Äußerungen zur geistigen Konfrontation zwischen Christentum und paganem Denken (wie es vor allem der Platonismus bündelt) im dritten und vierten Jahrhundert und mit ihrem fassbaren Gipfelpunkt bei Julian sind zwar immer wieder in verschiedensten Zusammenhängen zu finden – wenn auch leider allzu oft als Vorschutz für Befindlichkeitsäußerungen von virulenten Grundsatzfragen zu Religion und philosophischer Vernunft.³ Aber ein wissenschaftliches Forum und eine handbuchartige

2 Droysen, Johann Gustav, *Historik. Vorlesungen zur Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (Hg. R. Hübner), Darmstadt ²1977, S. 174. Unangetastet davon war übrigens Droysen, ein leidenschaftlicher Gegner der Ranke-Schule, ihrer (wie er sagte) „eunuchischen Objektivität“ und ihres seiner Meinung nach uninspirierten Haftens am Text allein, durchaus der Meinung, dass „das wahre Faktum“ nicht in den Quellen stehe und sich kaum jemals tel quel im Text eröffne, sondern auslegungsbedürftig und nur von einem „höheren Standpunkt aus“ zu erschließen sei. Doch war dieser „höhere“ Standpunkt für ihn eben ein geschichtsphilosophischer, kein psychologisierender oder gar der einer Beurteilung des Vergangenen am Maßstab späterer Ansichten – womit sich Droysen den Rankeschen Anliegen doch wieder annäherte.

3 Weit interessanter als eine Beschäftigung mit Julian selbst wäre unter diesem Blickwinkel eine vollständige Bestandsaufnahme der Literatur über Julian und ihre jeweils von Zeitgeschmack und Autorenneigung interessengeleitete Richtungsgebung in der Darstellung Julians. Darauf wurde aus den in dieser Einleitung genannten Gründen für die Gesamtanlage und Methodik des Sammelbands sowie im Sinne einer konzentrierten Selbstbeschränkung des Themas jedoch bewusst verzichtet, wenn auch einige Beiträge selbstverständlich nicht daran vorbeigehen konnten, über diese „Rezeptionsgeschichte“ einige klärende Worte zu verlieren. Einschlägig Interessierten eröffnet sich eine ergiebige Fundgrube zum „Nachleben“ Julians im zehnten Kapitel von Rosen, Klaus, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006.

Informationsquelle, die konzentriert das Thema der programmatischen Apostasie Julians als solches angehen und in den Mittelpunkt einer veröffentlichten Untersuchung stellen, fehlten im akademischen Betrieb und der üppig wuchernden Literatur. Das gilt insbesondere für eine Bestandsaufnahme aus philosophiehistorischer, oder auch genereller aus geistesgeschichtlicher Perspektive (um die neueren Veröffentlichungen zu Julian *sine ira et studio* aus der Geschichtswissenschaft scheint es dagegen bereits weitaus besser bestellt zu sein⁴).

Für die Beiträge des Tagungsbandes war nicht zuletzt deswegen eine möglichst große Bandbreite altertumskundlicher, theologischer, philologischer und philosophischer Themen und Blickpunkte erwünscht, divergierende Meinungen zu Einzelproblemen und zur historischen Rolle Julians wurden dabei geradezu herausgefordert. Der Band sollte in seinen Beiträgen Überblicksdarstellungen größerer Zusammenhänge, ausgesuchte Themen und Themenspektren genauso wie Detailstudien und Interpretationen aussagefähiger Einzelwerke Julians oder auch nur singulärer Passagen daraus vereinigen, angefangen von Problemen der wissenschaftlichen Aufwertungsbemühungen der alten Götterreligion gegenüber dem Christentum über historische Fragen nach dem geschichtlich nachweisbaren Erfolg oder Misserfolg der philosophischen Erneuerungsversuche Julians bis zu Untersuchungen einzelner Schriften, welche Einblicke in die Situation der assimilierenden und abwehrenden Konkurrenzhaltungen gegenüber dem Christentum im dritten und vierten Jahrhundert und darüber hinaus zu geben imstande sind. Ebenso willkommen waren aber auch Interpretationen der Entgegnungsversuche von christlicher Seite, die sich offenbar noch Jahrhunderte lang nach Julian aufzeigen lassen. Gewonnen werden soll damit letztlich das Bild einer gesamten Epoche. Das übergeordnete Interesse an platonischer Philosophie und spätantiken Geist, an „Übergangszeiten“ der philosophischen Entwicklungen und an Verschmelzung, Abgrenzung, Streit und Dialog verschiedener Welterklärungsansätze in der Geschichte überwiegt dabei zumeist das Einzelinteresse an der Person Julians, die für den tagungsdefinierenden Gesichtspunkt der Reaktion auf – und gegen – das Christentum in dieser Epoche allerdings das Emblem angibt. Wo Julian als Einzelphänomen im Mittelpunkt steht, ist dann auch eher seine programmatische Selbstdarstellung und sein überindividuelles Anliegen Thema der Wortmeldungen.

Die Beiträge des Bandes gehen das so gestellte Problem daher in verschiedener Weise, jedoch unter bündelnden gemeinsamen Gesichtspunkten und Interessenausrichtungen an, und ihre Ordnung in verschiedene thematische Blöcke ergab sich damit beinahe wie von selbst:

Ein erster Block beschäftigt sich in Überblicksdarstellungen mit der Rolle, die der Platonismus gegenüber dem christlichen Denken und mehr noch im christlichen Denken selbst spielt. Jens Halfwassens für das Gesamtthema des Bandes

4 Als Beispiel diene die Monographie von Bowersock, G.W., *Julian the Apostate*, London 1978 und ²1997, sowie das Buch unseres Beiträgers Bringmann, Klaus, *Julian Apostata*, Darmstadt 2004.

rahmengebende Darstellung zu *Neuplatonismus und Christentum* zeichnet die innere Entwicklung und die verschiedenen Traditionsstränge der titelgebenden Konstellation bis in die Epoche Johannes Scotus Eriugenas nach. Theo Kobusch untersucht anhand ausgesuchter Beispiele einzelne Schwerpunktsetzungen dieser Konstellation zu Zeiten und in den Schriften Julians als *Philosophische Streitsachen*. Der Beitrag *Julian Apostata und die philosophische Reaktion gegen das Christentum* schließlich stellt die Frage, inwieweit sich die Kontroverse des Kaisers mit dem Christentum tatsächlich als Symptom eines grundsätzlichen Abgrenzungsproblems von Platonismus und christlicher Philosophie deuten lässt.

Julians Selbsteinordnung als philosophischer Denker und seine historische Eigenwahrnehmung machen sich in einem zweiten thematischen Abschnitt die Artikel von Dirk Cürsgen – *Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie* – und von Klaus Bringmann über *Julian, Kaiser und Philosoph* zum Gegenstand der Untersuchung. Der erstgenannte betrachtet Julians vielsagende Einschätzung seiner eigenen Rolle innerhalb der Entwicklung des philosophischen Denkens, oder richtiger: den für Julians philosophische Eigendefinition ausschlaggebenden Begriff von der zeitlosen Ungeschichtlichkeit des wahren Denkens, der zweite durchleuchtet anhand ausgesuchter Inschriften, Reden und Briefzeugnisse die geschichtliche Quellenlage, die realistischen Grenzen und unrealistischen Ansprüche der Auffassung Julians, ein Philosoph auf dem Kaiserthron sein zu können.

Einzelproblemen des Julianischen Denkens in philosophischer und philosophiehistorischer Perspektive widmen sich daran anschließend die Artikel des dritten konzeptuellen Blocks. Matthias Perkams stellt in *Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?* die schon länger und immer wieder kontrovers diskutierte Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines politischen Neuplatonismus anhand des für diesen Problemkreis exemplarischen Falls Julians neu. Jan Opsomers Untersuchung *Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist* überprüft anhand der Parallelen zu späteren neuplatonischen Systemen die in seinen erhaltenen Schriften nur bruchstückhaft ausgeführte demiurgische Welterklärung Julians, erklärt sie zusammenhängend und spürt den philosophischen Quellen für die fundierte Auseinandersetzung des Kaisers mit dem christlichen Schöpfungsdenken nach.

Der letzte thematische Abschnitt schließlich umfasst Beiträge, die sich insbesondere das Schrifttum Julians vornehmen und anhand der Besonderheiten der Themenentwicklungen oder der literarischen Ausführung bestimmte identifizierende Anliegen und die schriftliche Selbstdarstellung des Kaisers vor Augen führen. In *Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen* führt Martin Hose vor, wie sich der Kaiser der bereits etablierten Gattung philosophischer Hymnik aus der neuplatonischen Tradition zu Transport und Vermittlung ganz bestimmter Grundanliegen seines „Programms“ bedient, was erlaubt, den Hymnen „eine argumentative Kraft [zu] attestieren, die das Ziel Julians, eine pagane Theologie zu konstruieren, fördern“. Die sowohl für seine Absichten und Ansichten wie für sein

Scheitern bezeichnende Antiochenische Episode hat Julian in seiner Schrift vom „Barthasser“ verarbeitet, die Markus Janka in seiner Abhandlung *Quod philosophia fuit, satura facta est. Julians ‚Misopogon‘ zwischen Gattungskonvention und Sitz im Leben* auf ihre literarische Gestalt und ihren historischen Gehalt als „Dokument herrscherlicher Publizistik“ überprüft. Nach diesen Untersuchungen philosophischer Hymnik und satirischer Bewältigung in Julians Schriften lenkt dann der Beitrag Mit „Waffen“ Platons gegen ein christliches Imperium. Der Mythos in Julians Schrift ‚Gegen den Kyniker Herakleios‘ von Heinz-Günther Nesselrath den Blick auf das ewig junge Kontroversthemas des philosophischen Mythos, seiner Bedeutung und Aussagefähigkeit; gleichzeitig wird im Rahmen der behandelten Schrift der Bogen zum Problem der Auseinandersetzung Julians mit konkurrierenden philosophischen Schulen gespannt. Katharina Luchners detaillierte Studie ‚Grund, Fundament, Mauerwerk, Dach‘? – Julians φιλοσοφία im Netzwerk seiner Briefe schließlich spürt dem Sinn und Zweck des Briefwerks des Kaisers nach und wagt sich an eine Beantwortung der Frage nach dem Status dieser umfangreichen Schriftensammlung, wobei nicht nur ein interessantes Bild ihres Verfassers und seiner Schreibintentionen gewonnen wird, sondern ebenso die Adressaten der Schreiben und ihr Verhältnis zu Julian zum Gegenstand der Ausführungen werden.

Dem Herausgeber bleibt zu hoffen, dass das in diesem Sammelband vorgelegte Spektrum von Themen zu Kaiser Julian und der durch ihn im vierten Jahrhundert und teilweise weit darüber hinaus emblematisierten philosophischen Reaktion gegen das christliche Denken einen guten Einblick in den Forschungsstand gibt und sich für das Studium dieses faszinierenden Themas als hilfreich erweisen möge. Vollständig kann der Einblick wohl nicht sein. Aber das angestrebte Ziel war ja auch eher, dazu beizutragen, aus dem Blickwinkel verschiedener Disziplinen von Julians Gedankenwelt und insbesondere von seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum „ein möglichst klares und begründetes Bild zu gewinnen“, wie Johann Gustav Droysen es als Aufgabe des wissenschaftlichen Blicks in die Geschichte definierte.

Neuplatonismus und Christentum

Jens Halfwassen

1.

Die Verbindung von Platonismus und Christentum ist für die Geistesgeschichte Europas von der Spätantike an von grundlegender Bedeutung.¹ Das Christentum bedarf in besonderer Weise der *Interpretation* seines Glaubens, weil dessen Inhalte ganz verschiedenen kulturellen Welten entstammen, nämlich den Vorstellungswelten des Judentums und der griechischen Weltkultur der Antike. Seit Clemens von Alexandria und Origenes rezipierten Christen zur Interpretation ihres Glaubens zentrale Motive der Philosophie Platons und der an ihn anknüpfenden Tradition. Der Platonismus galt bereits zwei Jahrhunderte früher dem jüdischen Philosophen Philon von Alexandria als diejenige Gestalt des griechischen Denkens, die mit ihrer Ausrichtung auf Transzendenz und Einheit eine adäquate philosophische Erfassung des biblischen Monotheismus ermöglicht. Die von Philon angebahnte Verbindung von platonischer Metaphysik und biblischer Offenbarung war für die entstehende christliche Theologie von kaum zu überschätzender Bedeutung.²

Der Platonismus wiederum übte den stärksten und nachhaltigsten Einfluss auf das Denken der nachantiken Epochen durch seine christliche Rezeption aus. Diese setzte früh ein und intensivierte sich in mehreren Schüben während der gesamten Spätantike. Augustinus fand, niemand sei den Christen so nahe wie die Platoniker. Das Christentum übernahm, mit unabschätzbaren Folgen für die gesamte weitere Geschichte Europas, vom Platonismus die Ausrichtung auf die Transzendenz des Absoluten, die Überzeugung vom Primat des Geistes als der eigentlichen und höchsten Wirklichkeit sowie eine geistbezogene, intellektualistische Sicht des Menschen und der Welt. So wurden das Römische Reich und seine griechische

1 Grundlegend hierzu Ivánka, Endre von, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 2001.

2 Vgl. zu Philo: Wolfson, Harry Austryn, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 Bände, Cambridge/Ma. 21948; Runia, David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986; Dillon, John M., *The Middle Platonists*, Ithaca, New York 21996, S. 139–183.

Kultur im Verlauf der Spätantike christlich, aber das Christentum, das sie annahmen, wurde im gleichen Zug, in dem es siegte und zur kulturbestimmenden Macht aufstieg, selber immer mehr eine griechisch-philosophische, neuplatonisch interpretierte Religion.

Dem christlichen Platonismus geht es zentral um den richtigen Begriff von Gott. Damit intendiert er eine fundamentale Konkordanz von Glauben und Denken, Vernunft und Offenbarung. Er vertritt seit Clemens und Origenes programmatisch die Einheit von wahrer Religion und wahrer Philosophie. *Wahre Religion* meint dabei den biblischen Monotheismus des Einen Gottes, der die Welt in souveräner Allmacht aus dem Nichts erschafft; *wahre Philosophie* meint die im antiken Platonismus ausgebildete Metaphysik des Einen und des Geistes.³ Von welt-historischer Bedeutung war dabei, dass die christlichen Denker der Spätantike diese Einheit durchaus von Seiten der Philosophie aus fassten. Die christliche Offenbarung setzt sich damit nicht an die Stelle der philosophischen Vernunft und ihrer Prinzipienmetaphysik, sondern begreift diese als das notwendige Hermeneutikum, dessen der Glaube bedarf, um zu verstehen, was die Rede von Gott eigentlich meint.

Die neuplatonische Metaphysik gab auf die Frage nach dem göttlichen Grund der Welt seit Plotin eine doppelte Antwort: Die Einheit der Welt gründet in einem überweltlichen, göttlichen Nous, der die ewigen und unveränderlichen Urbilder aller Dinge, die Ideen, in sich enthält und darum der Inbegriff des wahren Seins ist. Dieser weltbegründende Geist ist indes nicht das Absolute, weil er als Einheit in der Vielheit selber noch *das Eine selbst* voraussetzt, das frei ist von jeder Vielheit. Von dem absoluten Einen darf man nicht einmal sagen, dass es ist oder dass es denkt, weil es dadurch bereits in die Vielheit hineingezogen würde; es ist „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und „jenseits des Geistes“ (ἐπέκεινα νοῦ); wir können es nur durch konsequente Verneinung aus allem Seienden und Denkbaren ausgrenzen. Das besagt die negative Theologie, die Plotin in Auslegung der negativen Dialektik des Einen in Platons Dialog *Parmenides* ausgebildet hatte.⁴ Auf die Frage nach Gott konnte ein antiker Platoniker also antworten: das

-
- 3 Vgl. Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam ²1967; Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern/Stuttgart 1970; Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985; Ders., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V3*, Frankfurt a. M. 1991; Ders., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001; Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- 4 Vgl. zur negativen Theologie bei Plotin und ihrer Begründung durch Platon meine ausführliche Darstellung Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München/Leipzig ²2006. Vgl. auch Ders., *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides“*, in: EN KAI ΠΑΡΘΟΣ – Einheit und Vielheit, Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Hg. Ludwig Hagemann/Reinhold Glei, Würzburg 1993, S. 339–373.

jenseitige Eine, aber auch: der weltbegründende Geist, in dem sich das Eine manifestiert.

Das Neue und Eigene des *christlichen* Neuplatonismus besteht nun darin, diese beiden göttlichen Prinzipien, die Plotin und Proklos auseinandergehalten hatten, in eins zu denken: Wenn Gott das Absolute ist, dann ist er das schlechthin Eine, das jenseits aller Bestimmungen, sogar jenseits der Alternative von Sein und Nichtsein steht. Aber der christliche Glaube an die Selbstmitteilung Gottes in Trinität, Schöpfung und Inkarnation impliziert zugleich eine Selbstbeziehung in Gott, wie sie Plotin als Charakteristikum des sich selbst denkenden Geistes analysiert, für das absolut jenseitige Eine aber gerade ausgeschlossen hatte. Für christliches Denken ist Gott also das Eine, das *zugleich* Geist ist. Das Problem ist dann freilich, wie das Eine als Geist, also als Fülle des Seins gedacht werden kann, ohne seine absolute Transzendenz aufzuheben. Diese Frage bestimmt die Entwicklung und das intellektuelle Profil des christlichen Neuplatonismus. Sie führt zu zwei deutlich unterschiedenen Lösungsansätzen. Eine kaum zu überschätzende Rolle spielt dabei ein Neuplatoniker, der paradoxerweise einer der scharfsinnigsten und kenntnisreichsten Kritiker des Christentums überhaupt war: Plotins Schüler Porphyrios.⁵

2.

Porphyrios, ein hellenisierter Phönizier aus Tyros, war mit der Kultur und den Religionen des Orients gründlich vertraut. Auch das Christentum kannte er früh: in jungen Jahren, vermutlich während seines Studiums in Alexandria, lernte er Origenes kennen, der möglicherweise ein Schüler von Plotins Lehrer Ammonios war. Schon vor Porphyrios hatte der Mittelplatoniker Numenios Platon einen „attisch redenden Moses“ genannt⁶ und die Übereinstimmung Platons mit der religiösen Weisheit aller alten Kulturvölker, namentlich der indischen Brahmanen, der Juden, der Magier (der Anhänger Zarathustras) und der Ägypter behauptet, und zwar speziell hinsichtlich des richtigen und das heißt monotheistischen Begriffs von Gott⁷. Numenios formulierte damit bereits die Einheit von philosophischer und religiöser Wahrheit, um die es Clemens und Origenes geht, die beide von ihm und von Philon beeinflusst sind. Porphyrios entwickelt daraus das Programm einer systematischen Integration der gesamten religiösen Überlieferung in die Philosophie. Ähnlich wie später Hegel setzt er dabei voraus, dass sich die

5 Zu Porphyrios bleibt grundlegend Hadot, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, 2 Bände, Paris 1968. Wichtig außerdem Smith, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Den Haag 1974; Girgenti, Giuseppe, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Mailand 1996; neuerdings Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002.

6 Numenios Fragment 8, in: Numénios Fragments, Hg. Édouard des Places, Paris 1973, S. 51.

7 Numenios Fragment 1 a, in: (Anm. 6), S. 42.

religiösen Inhalte ihrer mythologischen Vorstellungsform entkleiden und in philosophische Begriffe übersetzen lassen.

Von größter Bedeutung in diesem Zusammenhang wurden die *Chaldäischen Orakel*.⁸ Diese Orakel, die Plotin noch ignoriert hatte, waren zur Zeit Mark Aurels (Kaiser 161–180) im Umkreis des Numenios entstanden und kleiden dessen Ansichten von der Hierarchie des Göttlichen in eine religiöse, halbmythologische Sprache; sie geben sich als göttliche Offenbarung aus und beziehen sich auf die uralte Religion der Chaldäer, das heißt der Sumerer. Somit selbst schon ein Produkt der spätantiken Synthese von Platonismus und religiösen Erlösungslehren, wurden sie für Porphyrios zum wichtigsten Unterpfand für die Einheit von philosophischer und religiöser Wahrheit und spielten von da an eine gewaltige Rolle im gesamten späteren Neuplatonismus.⁹ Die höchste Gottheit der Orakel war eine Triade, bestehend aus „Vater“ (πατήρ), „Macht“ (δύναμις) und „Geist“ (νοῦς). Besonders wichtig für die neuplatonische Rezeption der Orakel war es, dass diese die Transzendenz ihrer triadischen Gottheit deutlich aussprechen. Der „Vater“ wird dabei als der „einfach Transzendente“ oder der „Transzendente in der Weise der Einheit“ (ἁπλᾶς ἐπέκεινα) bezeichnet, was als Übersetzung seines chaldäischen Namens „Ad“ ausgegeben wird. Porphyrios identifizierte ihn mit dem überseienden Einen.¹⁰ Die göttliche Triade der *Orakel* interpretierte er als eine dreifaltige Einheit, in der sich das Eine zum göttlichen Geist entfaltet.¹¹ Um das zu erläutern, muß ich ein wenig ausholen.

Plotin hatte den weltbegründenden Geist als eine allumfassende Einheit konzipiert, die sich aus ursprünglicher Unentfaltetheit in die Vielheit ihrer inhaltlichen Momente, die Ideen, hinein entfaltet; diese Selbstentfaltung der Einheit in die Vielheit konzipiert Plotin dabei aber so, dass die Einheit *durch* ihre Selbstunterscheidung in die Vielheit der Ideen zugleich zu sich selbst zurückkehrt und sich als die Einheit aller Ideen selbst denkt.¹² Dieser Dreischritt aus unentfalteter Einheit, Selbstunterscheidung in die Vielheit und Rückkehr in die Einheit macht eine untrennbare Einheit dreier unterschiedener Momente aus, von denen jedes einzelne zugleich das Ganze ist; Hegel wird diese Form der Ganzheit später „konkrete Totalität“ nennen.¹³ Porphyrios systematisiert diesen Gedanken zu einer umfas-

8 Edition der Fragmente: Oracles Chaldaïques, Hg. Édouard des Places, Paris 1971.

9 Vgl. Theiler, Willy, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, Halle/Saale 1942 (wieder abgedruckt in Theiler, Willy, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, S. 252–301).

10 Vgl. Johannes Lydos, De mensibus IV 53 = Porphyrios, Fragment 365 Smith.

11 Vgl. Proklos, In Platonis Timaeum commentaria III 64, 8 ff. mit Johannes Lydos, De mensibus IV 122 = Porphyrios, Fragment 366 Smith.

12 Vgl. dazu zusammenfassend Halfwassen, Jens, (Anm. 3), S. 68–84.

13 Zu Hegels Rezeption dieser neuplatonischen Trias und zu ihrer Bedeutung für Hegels Begriff des Begriffs, der Idee und des Geistes vgl. Halfwassen, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Hamburg 2005, passim, besonders S. 127 ff., S. 365 ff., S. 373 ff., S. 432 ff., S. 445 ff.

senden triadischen Vermittlungsdiagnostik. Die drei Leitbegriffe dieser Dialektik sind „Sein“ (εἶναι), „Leben“ (ζωή) und „Geist“ (νοῦς), die Plotin Platons Dialog *Sophistes* (248 E) entnommen hatte.¹⁴ Porphyrios deutet sie als die drei Stufen der Entfaltung des Geistes. Das „Sein“ bezeichnet dabei die ursprüngliche, noch unentfaltete Einheit, von der die Entfaltung des Geistes ausgeht, das „Leben“ die Selbstunterscheidung dieser Einheit in die Vielheit der Ideen und der „Geist“ schließlich die durch ihre Selbstunterscheidung zu sich zurückgekehrte Einheit, die sich als die entfaltete Totalität der Ideen selbst denkt und weiß. Aufgrund der konkreten Totalität des Geistes enthält jedes dieser drei Momente zugleich die beiden anderen in sich selbst.¹⁵ Der Einheitszusammenhang der drei Momente „Sein“, „Leben“ und „Geist“ ist darum in einem die Selbstentfaltung des Seins und das Sich-Selbst-Denken des Geistes.

Porphyrios bezieht in seinem fragmentarisch erhaltenen *Kommentar zu Platons Parmenides* nun auch das jenseitige Eine in gewisser Weise in den triadischen Selbstvollzug des Geistes ein.¹⁶ Zwar ist das Eine als Urgrund und Ursprung alles Seienden selber kein inhaltlich bestimmbares und erkennbares Seiendes, sondern „überseiend“ (ὑπερούσιος)¹⁷ und „jenseits des Seienden“ (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος).¹⁸ Es ist jedoch nicht auch jenseits des Seins selbst wie bei Plotin, sondern es ist vielmehr das „Sein selbst vor dem Seienden“ (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος), verstanden als „die reine absolute Tätigkeit“ (αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν).¹⁹ Dieses „absolute Sein“ (εἶναι ἀπόλυτον)²⁰ unterscheidet Porphyrios ferner von jenem Sein, das in dem Seienden anwesend ist und es sei-

14 Grundlegend dazu Hadot, Pierre, Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin, in: Les Sources de Plotin, Vandoeuvres-Genève 1960, S. 107–157; Szlezák, Thomas Alexander, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, besonders S. 120–135.

15 Vgl. Porphyrios Fragment 366 in: Porphyrii Philosophii Fragmenta, Hg. Andrew Smith, Stuttgart/Leipzig 1993, S. 438.

16 Vgl. Porphyrios, In Platonis Parmenidem commentarius XI–XII, ed. et traduit par Pierre Hadot, in: Ders., Porphyre et Victorinus, 2 Bände, Paris 1968, S. 61–113, oder Anonymus [Porphyrios], Commentarius in Platonis Parmenidem, ed. Alessandro Linguisti, in: Corpus dei papiri filosofici greci e latini, Parte III, Firenze 1995, S. 63–202. Wie Pierre Hadot bin ich davon überzeugt, dass dieser anonym überlieferte Kommentar zu Platons *Parmenides*, von dem ein 14 Seiten langes Fragment in einem Turiner Palimpsest enthalten ist, ein Werk des Porphyrios ist; vgl. Hadot, Pierre, Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide, in: Revue des Études Grecques 74 (1961), S. 410–438; Ders., (Anm. 5). Neuerdings mehrten sich die Gegenstimmen, die den Kommentar Porphyrios absprechen, so Tardieu, Michel, Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus, Bures-sur-Yvette/Leuven 1996; Bechtle, Gerald, The Anonymous Commentary on Plato's „Parmenides“, Bern/Stuttgart 1999; Ders., The Question of Being and the Dating of Anonymous Parmenides Commentary, in: Ancient Philosophy 20, S. 393–414; Baltes, Matthias, Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften, München/Leipzig 2002.

17 Porphyrios, (Anm. 16) II 11.

18 Porphyrios, (Anm. 16) XII 23 f. 31.

19 Porphyrios, (Anm. 16) XII 25–27.

20 Porphyrios, (Anm. 16) XII 32.

end macht.²¹ Das „Sein“ in allem Seienden ist das jedem Seienden als solchem zukommende Einheitsmoment, kraft dessen es als ein einheitliches, mit sich identisches Seiendes existiert; in der Triade des Geistes ist es den beiden anderen Momenten, dem „Leben“ und dem „Geist“, zugleich zugeordnet und vorgeordnet. Dieses ursprünglichste Moment im Geist und in allem Seienden ist aber anders als das „Leben“ und der „Geist“ keine sachhaltige Wesensbestimmung des Seienden, sondern dessen Existenz (ὑπαρξις) im Unterschied von seiner Essenz (οὐσία); dabei deutet Porphyrios die Existenz oder den Seinsakt henologisch als dasjenige, was den Wesensbestimmungen ihre Einheit verleiht und sie dadurch seiend macht. In seiner Beziehung auf das Leben, in dem es sich in die Vielheit entfaltet, und auf den Geist, in dem es als die entfaltete Einheit des Ganzen zu sich zurückkehrt, ist das Sein dem Geist und dem Seienden immanent. Wird es jedoch ohne diese Beziehungen auf die beiden anderen Momente rein für sich selbst genommen, so ist es in sich selbst vollkommen einfach und bestimmungslos und kann insofern, so Porphyrios, mit dem überseienden Einen selbst identifiziert werden; dieses unbezügliche, rein für sich genommene Sein ist das „absolute Sein“, das Leben und Geist transzendiert und als die „Idee des Seienden“ (ἰδέα τοῦ ὄντος)²² in reiner Tätigkeit das Sein alles Seienden gründet und hervorbringt.

Porphyrios vermittelt durch diese Konzeption zwischen dem Übersein des Absoluten und dem Sein des Geistes. Er bezieht das jenseitige Eine in die Selbstvermittlung des göttlichen Geistes ein, aber ohne seine Transzendenz aufzuheben. Damit zeigt Porphyrios dem christlichen Neuplatonismus, wie man das Absolute so denken kann, dass es zugleich Geist und über den Geist hinaus ist.²³ Indem Porphyrios die triadische Gottheit der *Chaldäischen Orakel* als die trinitarische Selbstentfaltung des überseienden Einen zum Geist deutet, liefert er das Modell für ein Verständnis der Einheit Gottes, welches die drei Momente der göttlichen Einheit als *gleichwesentlich*, aber nicht als *gleichursprünglich* denkt. An diesem Gedanken orientiert sich die erste Variante des christlichen Neuplatonismus, in deren Zentrum das Verständnis der Trinität steht.

3.

Porphyrios geht es wie Numenios um die Einheit von Philosophie und Religion. Dass beide dieselbe Wahrheit zum Inhalt haben, legitimiert er dadurch, dass er die höchste Wahrheit der Philosophie, die Transzendenz des absoluten Einen und

21 Vgl. Porphyrios, (Anm. 16) XII 29–35.

22 Porphyrios, (Anm. 16) XII 32 f.

23 Vgl. dazu Hadot, Pierre, *Die Metaphysik des Porphyrios*, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Hg. Clemens Zintzen, Darmstadt 1977, S. 208–237; Girgenti, Giuseppe, (Anm. 5), S. 193 ff., S. 247 ff. Vgl. zum Einfluss auf das christliche Trinitätsdenken neben den Werken von Pierre Hadot (besonders Porphyre et Victorinus) etwa auch Aubin, Pierre, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992.

seine Selbstentfaltung zum Geist, nicht nur bei Platon und Plotin, sondern auch in einer religiösen Offenbarungsurkunde ausgesprochen findet, nämlich in den *Chaldäischen Orakeln*. In seine Synthese von Philosophie und Religion schließt Porphyrios alle überlieferten Religionen ein, auch und besonders das Judentum; einzig und allein das Christentum schließt er aus. Porphyrios verfasste eine umfangreiche Schrift *Gegen die Christen*, die nicht erhalten ist, deren Inhalt aber aus den Angaben christlicher Autoren rekonstruiert werden kann.²⁴ Diese Streitschrift ist äußerst bemerkenswert, weil sie die Methode und einige wesentliche Erkenntnisse der modernen historischen Bibelkritik vorwegnimmt. So deckt sie zahlreiche Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, vor allem aber der Evangelien untereinander auf und entlarvt das Buch *Daniel*, das wegen seiner Prophezeiungen berühmt war und vorgibt, zur Zeit des Perserkönigs Kyros des Großen im sechsten Jahrhundert v.Chr. geschrieben zu sein, als Fälschung aus hellenistischer Zeit (verfasst 167–165 v.Chr.); die angeblich prophezeiten Ereignisse waren da schon Geschichte. Porphyrios unterschied auch bereits deutlich zwischen der „mythischen“ Christusfigur, wie sie vor allem das *Johannesevangelium* zeichnet, und dem „historischen“ Jesus der synoptischen Evangelien. Seine Bibelkritik war für das damalige Christentum extrem gefährlich, weil sie die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungsschriften zu erschüttern drohte. Nicht weniger als viermal, 324, 448, 451 und 536, wurde das Buch des Porphyrios durch kaiserliche Edikte verboten; die häufige Wiederholung des Verbots über einen Zeitraum von mehr als zweihundert Jahren zeigt, wie relativ wirkungslos es zunächst blieb.

Fragt man, warum Porphyrios das Christentum aus seiner Synthese von religiöser und philosophischer Wahrheit ausschloss, so waren vor allem zwei Gründe ausschlaggebend. Zum einen war es der christliche Anspruch auf den exklusiven Zugang zum Heil, der keinen anderen Weg zu Gott anerkennt als das Bekenntnis zu Christus; dieser Absolutheitsanspruch, der sich gegen alle anderen Religionen und auch gegen die Philosophie richtet, musste von einem Philosophen, der Wahrheit in allen religiösen Überlieferungen fand, tief missbilligt werden. Zum anderen war es der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes, wörtlich verstanden und exklusiv auf den historischen Menschen Jesus bezogen, der als Rückfall in den schon von Platon und dem Vorsokratiker Xenophanes bekämpften Anthropomorphismus erschien und dem philosophischen Dogma der Unveränderlichkeit Gottes widersprach.²⁵ Ein antiker Platoniker konnte die Botschaft von der Menschwerdung Gottes darum nur ablehnen,²⁶ wenn er sie nicht radikal enthistorisierte und als mythisches Bild für den weltsetzenden Abstieg der Seele ins Werden deutete; in dieser allegorisierenden Weise interpretierte Plotins Schü-

24 Vgl. Porphyrios, *Gegen die Christen*, Hg. Adolf von Harnack, Berlin 1916.

25 Dazu demnächst Halfwassen, Jens, *Der Gott des Xenophanes. Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus*, in: *Archiv für Religionsgeschichte* (im Erscheinen).

26 Vgl. Augustinus, *De civitate dei* X 29.

ler Amelios die Aussagen des *Johannesevangeliums* über den Abstieg des Logos ins Fleisch und seine Wiederauferstehung und Rückkehr zu Gott.²⁷

Es gehört zu den merkwürdigsten Ironien der Geschichte, dass ausgerechnet der erklärte Christenfeind Porphyrios mit seinem trinitarischen Gottesbegriff, den er aus der Interpretation der *Chaldäischen Orakel* entwickelte, zum wichtigsten Anreger für die Ausbildung des kirchlichen Trinitätsdogmas im vierten Jahrhundert wurde. Nachdem Origenes sich bei der Auslegung des Verhältnisses von Gottvater und Gottsohn philosophischer Begriffe platonischer Provenienz bedient und den Sohn, den weltbegründenden Logos, dabei als den Inbegriff der Ideen gedeutet hatte, kam es zu einer erbittert ausgetragenen Kontroverse über die Frage, wie jenes Verhältnis genauer zu bestimmen sei. Arius und seine zahlreichen Anhänger bestanden darauf, dass Christus dem Vater niemals *gleich*, sondern nur *ähnlich* sein könne; er sei nur das erste und vornehmste Geschöpf Gottes. Dagegen stand die Lehre der Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381), dass Christus und der Heilige Geist dem Vater wesensgleich (ὁμοούσιος) und darum ebenso im vollen Sinne Gott seien wie der Vater.²⁸ Durch Gregor von Nyssa und Marius Victorinus gewann diese Lehre in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts das intellektuelle Übergewicht über den Arianismus. Es war ausgerechnet Porphyrios, der die rechtgläubigen Kirchenväter gelehrt hatte, wie man die wechselseitige Implikation und damit die Gleichwesentlichkeit von drei unterschiedenen, aber nicht getrennten Momenten in Gott mit der Einheit Gottes zusammendenken kann, wodurch die Gottheit Christi erst mit dem biblischen Monotheismus vereinbar wurde. Kein geringerer als Augustinus bestätigt Porphyrios denn auch ausdrücklich das richtige Verständnis der Trinität; Augustinus zitiert dabei dessen von den *Chaldäischen Orakeln* beeinflusste Terminologie, die vom „Vater“ und vom „väterlichen Geist“ spricht.²⁹ An die Stelle der *Chaldäischen Orakel* tritt im christlichen Neuplatonismus freilich ein anderer Offenbarungstext, in dem man die Mysterien der Metaphysik ausgesprochen fand und durch den man die neuplatonische Deutung des Christentums rechtfertigte: der Prolog des *Johannesevangeliums*.

Die entscheidende Figur für diese an Porphyrios orientierte Spielart des christlichen Neuplatonismus wurde der Senator Marius Victorinus (circa 300–386), der als Rhetorikprofessor und neuplatonischer Philosoph in Rom lehrte und nach 353 zum Christentum konvertierte, ohne seine neuplatonischen Überzeugungen aufzugeben. Er war es, der die triadische Dialektik des Porphyrios zur philosophischen Rechtfertigung des orthodoxen Trinitätsmodells fruchtbar mach-

27 Vgl. Eusebios, *Praeparatio evangelica* XI 19, 1. Dazu Dörrie, Heinrich, *Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean*, in: Ders., *Platonica Minora*, München 1976, S. 491–507.

28 Vgl. zur Trinitätsdiskussion des 4. Jahrhunderts jetzt Marksches, Christoph, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000.

29 Vgl. Augustinus, (Anm. 26) X 23 und 29. Dazu: Theiler, Willy, *Porphyrios und Augustinus*, in: Ders., *Forschungen zum Neuplatonismus* (Anm. 9), S. 160–251.

te.³⁰ Victorinus' Konversion machte gewaltigen Eindruck auf die Intellektuellen und beeinflusste noch die Bekehrung Augustins im Jahre 386, weil sie für die Vereinbarkeit des Christentums mit dem Erbe des griechischen Denkens stand. Mit seiner neuplatonischen Trinitätsphilosophie prägte Victorinus das Trinitätsdenken des lateinischen Westens tiefgreifend. In Mailand entstand ein Kreis christlicher Neuplatoniker um den Kirchenvater Ambrosius, dessen geistiges Haupt Victorinus' Freund und Schüler Simplician war. Augustinus schloss sich diesem Kreis nach seiner Bekehrung an und blieb Simplician als Mentor und väterlichem Freund verbunden, als er nach Afrika zurückging. Victorinus übersetzte auch Schriften von Plotin und Porphyrios ins Lateinische; durch diese Übersetzungen lernte der des Griechischen unkundige Augustinus die „Bücher der Platoniker“ kennen, die nicht nur bei seiner Bekehrung eine ausschlaggebende Rolle spielten,³¹ sondern sein Denken dauerhaft prägten. Augustins eigene Trinitätstheologie, wie sie sein Hauptwerk *De Trinitate* enthält, vertieft das an Porphyrios orientierte Modell einer dreifaltigen Einheit auf originelle Weise und macht es zugleich fruchtbar für die Analyse der Struktur des menschlichen Geistes und seiner bewussten Selbstbeziehung.³² Durch Augustinus wurden neuplatonische Motive und Denkformen bestimmend für das Denken des Mittelalters und für die gesamte weitere Entwicklung der westlichen Theologie. Ähnlich großen Einfluss hatte der aus einer der ersten Familien Roms stammende Boethius (circa 480–524), dessen Philosophie weithin neuplatonisch geprägt ist, sowohl in seinen schulmäßigen ontologischen Abhandlungen, die im Mittelalter zu den Grundtexten der philosophisch-theologischen Bildung gehörten, vor allem aber in seiner ungeheuer einflussreichen Schrift *Vom Trost der Philosophie*, die Boethius als Selbsttröstung im Gefängnis verfasste, nachdem ihn der Ostgotenkönig Theoderich, dessen Kanzler (*magister officiorum*) er gewesen war, zum Tode verurteilt hatte.³³ Victorinus, Augustinus und Boethius denken ihren Gott als das Eine, und sie bedienen sich auch der Denkform der negativen Theologie. Aber sie scheuen

30 Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la trinité*, 2 Bände, Hg. Pierre Hadot und Paul Henry, Kommentar von Pierre Hadot, Paris 1960; *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot, Zürich/Stuttgart 1967. Vgl. zu Victorinus außer den Arbeiten von Hadot vor allem Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, S. 57–77; Ders., (Anm. 1), S. 25–43; ferner Baltes, Matthias, (Anm. 16).

31 Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII; Ders., *De beata vita* 1, 4.

32 Vgl. dazu Flasch, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, S. 326–368; Gott und sein Bild. Augustins *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Hg. J. Brachtendorf, Paderborn 2000 (darin vor allem die Beiträge von Christoph Horn, Jean Pépin, Ludger Hölscher, Volker H. Drecoll und Johannes Brachtendorf).

33 Vgl. dazu Baltes, Matthias, Gott, Welt, Mensch in der „*Consolatio Philosophiae*“ des Boethius, in: Ders., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 51–80.

dabei vor der letzten Konsequenz zurück: Ihr Gott ist zugleich Sein, Leben, Geist und Liebe, er ist unbeschadet seiner Unbegreiflichkeit die Fülle alles Positiven.³⁴

4.

Die zweite Spielart des christlichen Neuplatonismus bleibt dagegen näher bei Plotin, der von dem Einen selbst jede denkbare Bestimmung strikt ferngehalten hatte, auch das Sein selbst:

Es ist das Nichts alles dessen, dessen Ursprung Es ist, in dem Sinne jedoch, dass Es – da nichts von Ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesen und nicht Leben – das all diesem Transzendente ist. Und fasst du Es ins Auge, nachdem du das Sein selbst weggenommen hast, so wirst du staunen vor dem Wunder.³⁵

Der erste christliche Autor, der diese radikale Form der negativen Theologie übernimmt, ist ein wohl um 500 schreibender Schüler des Proklos, den wir nur unter seinem Pseudonym *Dionysius Areopagita* kennen. Von ihm sind vier Bücher *Über göttliche Namen*, *Über mystische Theologie* sowie über die *Himmlische Hierarchie* und die *Kirchliche Hierarchie* überliefert, ferner eine Reihe von Briefen; alle diese Schriften enthalten zahlreiche wörtliche oder sinngemäße Entlehnungen aus Proklos und wenden dessen Theorie des jenseitigen Einen und seiner Manifestation in allem Seienden rigoros auf die christlichen Glaubensinhalte an. Ihr Verfasser erhebt dabei Anspruch auf eine apostelgleiche Autorität: er suggeriert, der Athener Ratsherr Dionysius zu sein, den der Apostel Paulus nach dem Bericht in der *Apostelgeschichte* als einzigen Zuhörer bekehrt hatte, als er über den „unbekannten Gott“ predigte. Die Apostelschülerschaft des Verfassers wurde zwar schon früh bezweifelt, sie fand aber seit dem siebten Jahrhundert zuerst im Osten, dann auch im Westen allgemeine Anerkennung. Im Westen wuchs seine Autorität noch erheblich, weil man ihn mit dem Pariser Märtyrer Dionysius identifizierte, der als Apostel Galliens und erster Bischof von Paris verehrt wurde. Seine Abtei im Norden von Paris wurde zur Grablege der meisten fränkischen und französischen Könige und so stieg Dionysius zum Schutzpatron der „Allerchristlichsten Monarchie“ auf. Seine Schriften kamen im achten Jahrhundert ins Frankenreich und wurden im neunten Jahrhundert zum ersten Mal ins Lateinische übersetzt. Von da an beeinflussten sie intensiv das philosophische und theologische Denken des Mittelalters und der Renaissance. Sie wurden zur wichtigsten Quelle für alle spätere negative Theologie und Mystik. Aber auch ein Autor wie Thomas von Aquin zitierte sie häufiger als Aristoteles. Nikolaus von Kues pri-
es

34 Vgl. Halfwassen, Jens, Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 497–516.

35 Plotin, *Enneade* III 8, 10, 28–32.

Dionysius als den größten aller Theologen und Philosophen und stellte ihn sogar über Platon und Proklos.³⁶

Dionysius umschreibt in sprachlich faszinierenden, barocken Wendungen die Transzendenz des „übergöttlichen“ Einen, das in seiner Absolutheit jenseits aller stets vielheitlichen Bestimmungen und sprachlichen Ausdrücke bleibt, auch „jenseits des Seins“ und „jenseits des Geistes“. Zugang zu diesem überseienden, undenkbaren und unsagbaren Absoluten haben wir nur, weil alles Seiende Manifestation seiner Übermacht und Überfülle ist. Dionysius formuliert das so, dass die Wirklichkeit in allen ihren Stufen vom reinen Geist bis zum Materiellen „Theophanie“ ist, Erscheinung des verborgenen göttlichen Einen. Die Theophanien sind hierarchisch gestuft und sie verweisen in ihrer hierarchischen Ordnung über sich hinaus auf ihren überseienden Grund; dadurch ermöglichen sie den Aufstieg zu ihm.³⁷ Sie ermöglichen auch „Theologie“ als Rede vom Absoluten, die freilich stets uneigentlich, weil dem Unsagbaren unangemessen bleibt.³⁸ Dionysius unterscheidet drei hierarchisch gestaffelte Stufen, in denen sich unser Denken und Sprechen dem transzendenten Absoluten zu nähern vermag.³⁹ (1) Wir müssen dem göttlichen Einen zunächst alle positiven Bestimmungen seiner Erscheinungen zusprechen, weil es deren Ursprung ist; dies ist der Weg der kataphatischen oder affirmativen Theologie. (2) Dieselben Bestimmungen müssen wir dem Einen auf der nächsten Stufe dann aber wieder absprechen, weil sie ihm in seiner Absolutheit nicht zukommen; dies ist der Weg der apophatischen oder negativen Theologie. (3) Auf der dritten und höchsten Stufe müssen wir sodann Bejahung und Verneinung verbinden in der formal bejahenden, inhaltlich aber verneinenden Transzendenzbehauptung, die den Gegensatz von Bejahung und Verneinung übersteigt, weil dem Absoluten die Bestimmungen seiner Prinzipiate nicht fehlen, die es nach Dionysius im Modus des Überseins unentfaltet vorwegnimmt; dies ist der Weg der „Theologie der Erhabenheit“ oder „der Übersteigerung“. So nennen wir Gott in der Sprechweise der affirmativen Theologie beispielsweise gut, schön

36 Vgl. z.B. Nikolaus von Kues, *De li non-aliud*, Kapitel 14 ff.

37 Vgl. Ivánka, Endre von, *Teilhabe, Hervorgang und Hierarchie bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos. Der Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius*, in: *Actes du XI congrès de philosophie*, Louvain 1953, S. 153–158; Brons, Bernhard, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; Ruh, Kurt, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987; Anderegg, Ignacio, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln 1996; Beierwaltes, Werner, *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?*, in: (Anm. 1), S. 44–84.

38 Halfwassen, Jens, *Sur la limitation du principe de contradiction chez Denys*, in: *Diotima* 23 (1995), S. 46–50.

39 Vgl. zum folgenden Brontesi, Alfredo, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia 1970; Corsini, Eugenio, *Il Trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i Commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962; Saffrey, Henri Dominique, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, S. 227–248.

oder seiend, weil er Ursprung aller Vollkommenheit und Grund des Seienden ist. In der Sprechweise der negativen Theologie müssen wir Gott aber nicht-seiend, nicht-gut und nicht-schön nennen, weil ihm diese Bestimmungen in seiner Abсолютheit nicht zukommen. Damit wollen wir ausdrücken, dass das göttliche Eine in absoluter Transzendenz über alle Prinzipiate erhaben ist; darum nennen wir es in der Sprechweise der „Theologie der Erhabenheit“ „überseiend“ und „übergut“, „überweise“, „überschön“ und „übergöttlich“. Alle positiven Aussagen über Gott benennen für Dionysius eigentlich immer nur „Theophanien“, Erscheinungsweisen des göttlichen Einen, nie dieses selbst; das gilt für die Bilderreden der Bibel, das gilt aber genauso auch für alle theologischen Aussagen über Trinität, Schöpfung und Menschwerdung Gottes. Es handelt sich dabei immer nur um Metaphern und ungleiche Analogien, in denen wir die Theophanien auf ihren jenseitigen Urgrund gleichsam zurückprojizieren, der als reine Einheit an sich selbst alle Bestimmungen abweist, weshalb der „Übergottheit“, die „überunerkenbar“ (ὕπεράγνωστος) ist, zuletzt nur die allumfassende Verneinung angemessen sein kann. Die Theophanien, auf die sich unsere positiven Gottesprädikate beziehen, werden aber von dem jenseitigen Einen hervorgebracht, so wie nach der dialektischen Theorie des Proklos die transzendierenden Negationen die in ihnen verneinten positiven Bestimmungen hervorbringen.⁴⁰ Dionysius kann sich darum gelegentlich so ausdrücken, als ob die Stufen des Redens von Gott von der Affirmation über die Negation zur Transzendenzbehauptung nicht nur *unseren* Weg zum Unsagbaren meinten, sondern dessen eigenes Wesen: so ist das Eine „zugleich die Setzung von allem (ἡ πάντων θέσις) und die Aufhebung von allem (ἡ πάντων ἀφαίρεσις) und über alle Setzung und Aufhebung zugleich hinaus (ὕπερ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν).“⁴¹

Dieser letzte Gedanke ist ohne Vorbild bei Proklos; er wird von Dionysius auch nur angedeutet. Ausgeführt hat ihn ein Denker, der vielleicht der originellste und radikalste unter allen christlichen Neuplatonikern war: Johannes Eriugena (circa 810–877). Geboren in Irland, das von den Stürmen der Völkerwanderung verschont geblieben war, und dort mit einer exzellenten lateinischen und griechischen Bildung versehen, kam Johannes um 845 ins Westfrankenreich, wo er in Kaiser Karl dem Kahlen (regierte 840–877), dem Enkel Karls des Großen, einen intellektuell aufgeschlossenen Förderer fand. Für ihn übersetzte er die Schriften des Pseudo-Dionysius und andere Grundwerke der griechischen Theologie ins Lateinische. Um 866/67 vollendete er mit seinem Hauptwerk *Über die Einteilung der Wirklichkeit* (*De divisione naturae*, griechisch *Periphyseon*) den ersten umfassenden metaphysischen Entwurf des nachantiken Denkens, der die Summe des christlichen Neuplatonismus darstellt.⁴²

40 Dazu Beierwaltes, Werner, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 21979, S. 348 ff.

41 Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 4.

42 Grundlegend ist die Darstellung von Beierwaltes, Werner, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1994; wichtig auch: Gersh, Stephen, *From Iamblichus to Eriugena*. An in-

Grundlage und Zentrum von Eriugenas Denken ist die radikale Form der negativen Theologie, wie sie Pseudo-Dionysius überliefert hatte. Eriugena nennt das göttliche Eine konsequent das „überseiende“ oder „transzendente Nichts“ (*nihil per superessentialitatem, nihil per excellentiam*). Wenn Gott alle Dinge einschließlich der Materie aus dem Nichts erschafft, so ist dieses Nichts *Er selbst*: das überseiende Nichts des bestimmungslosen Einen bringt alle Wirklichkeit aus der Überfülle seiner eigenen Nichtigkeit hervor; dabei erscheint es, ohne seine Transzendenz aufzuheben, so dass Wirklichkeit für Eriugena „das Erscheinen des Nicht-Erscheinenden, die Offenbarung des Verborgenen, die Bejahung des Verneinten“ ist.⁴³ Was bei Dionysius in einzelnen Formulierungen anklingt, dass nämlich das dialektische Verhältnis zwischen der begrifflichen Negativität der Transzendenz und der ontologischen Positivität ihrer Prinzipiate die eigene Tätigkeit des Absoluten selbst beschreibt und nicht nur unseren Weg zu ihm hin, das wird von Eriugena in aller Ausdrücklichkeit gelehrt und ausgeführt:

Die göttliche Gutheit [das heißt: das Eine], die angemessenermaßen Nichts genannt wird, weil sie jenseits von allem ist, was ist und nicht ist, und in keinem Sein gefunden wird, steigt aus der Negation allen Seins in die Affirmation des ganzen Alls des Seins von sich selbst her in sich selbst herab, gleichsam aus dem Nichts in Etwas, aus der Nicht-Wesenheit in die Wesenheit, aus der Formlosigkeit in die unzählbaren Formen und Gestalten.⁴⁴

Der alle Realität setzende Abstieg aus dem Nichts des Überseins ins Sein vollzieht sich für Eriugena also *im Absoluten selbst* und als dessen *eigene* Tätigkeit. Eriugena denkt dies als die ewige Selbsterschaffung Gottes, der dreifaltig-einiger Geist ist, aus der überseienden, transpersonalen reinen Gottheit. Der Hervorgang der Bestimmtheit aus dem Urgrund des bestimmungslosen Absoluten ist die Selbstbestimmung des Bestimmungslosen, in der dieses sich in sich selbst und für sich selbst manifestiert, um sich selbst zu erkennen – ein Gedanke, den sehr viel später Hegel zum Zentrum seiner Dialektik des Absoluten machen wird.⁴⁵ Anders als Hegel hält Eriugena aber an der Transzendenz des Absoluten über alle Bestimmtheit mit allem Nachdruck fest: das Eine bleibt jenseits von allem, auch wenn es in allem erscheint, das Übersein hebt sich nicht selbst auf ins Sein, son-

vestigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition, Leiden 1978; Jeaneau, Édouard, *Études Érigéniennes*, Paris 1987; O' Meara, John J., *Eriugena*, Oxford 1988; Moran, Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989.

43 Johannes Eriugena, *Periphyseon* III 4, 58, 12 f. Dazu Beierwaltes, Werner, (Anm. 42), S. 120 ff.

44 Johannes Eriugena, (Anm. 43) III 168, 10 ff. Vgl. dazu Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen* (Anm. 3), S. 358 ff.

45 Vgl. dazu Halfwassen, Jens, *Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie*, in: *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Hg. Anton Friedrich Koch/Alexander Oberauer/Konrad Utz, Paderborn 2003, S. 31–47; Ders., (Anm. 13), S. 307–320.

dem bleibt dessen transzendenter Ursprung.⁴⁶ Den Hervorgang der intelligiblen wie der sinnlich-wahrnehmbaren Welt aus Gott denkt Eriugena zugleich als die Rückkehr aller Dinge und aller die Dinge begründenden Ideen in das überseiende göttliche Eine, so dass die Schöpfung zugleich die Selbstvermittlung der transzendenten Gottheit ist, in der das Überseiende sich selbst erkennt. Weil Gott aber kein bestimmtes und das heißt immer auch: begrenztes Etwas ist, das positiv gewusst werden könnte, sondern das unendliche Nichts der reinen Transzendenz, darum ist die göttliche Selbsterkenntnis auch kein Wissen, sondern ein alles Wissen übersteigendes Nichtwissen.⁴⁷

Eriugena geht damit weit über Dionysius hinaus. Er tut dies erst recht, wenn er den Menschen als einen „zweiten Gott“ denkt. Dass der Mensch als verbindende Mitte zu beiden Welten gehört, zur raum-zeitlichen Erscheinungswelt durch Leib und Sinnlichkeit und zur ewigen Ideenwelt durch seine denkende Geistseele, entspricht der Anthropologie Plotins. Dass Sinn und Ziel des Menschenlebens umfassende Welt- und Selbsterkenntnis ist, hatten nicht nur die Platoniker, sondern auch Aristoteles gelehrt. Für Eriugena entzieht sich jedoch das eigentliche Wesen der Dinge jeder begrifflichen Erkenntnis, weil es in dem unerkennbaren Absoluten gründet. Unser Erkennen erfasst darum nicht das Wassein der Dinge, sondern vielmehr die dialektische Struktur ihres Hervorgangs und ihrer Entfaltung aus dem überseienden Nichts der Gottheit und ihrer Rückkehr zu Gott.⁴⁸ Diese Erkenntnis ist aber zugleich die Erkenntnis des göttlichen Wortes, des Inbegriffs der Idealgründe, das jene Entfaltung und Rückkehr vollzieht; in ihr erfasst darum das Denken sich selbst, aber nicht in seinem Wassein, weil das Denken kein Was oder Etwas ist, sondern übergegenständliche und unendliche reine Tätigkeit, so dass die menschliche Selbsterkenntnis wie die göttliche zuletzt ein sich wissendes Nichtwissen ist. Das Erkennen gelangt zu seiner Vollendung, indem es mit dem Erkannten, der Entfaltung der Wirklichkeit aus der Transzendenz, identisch wird. In dieser Vollendung, in der er die sich selbst und die Welt erschaffende Tätigkeit des göttlichen Logos mitvollzieht, erfasst der Mensch sein Selbst als einen individuellen, vollständigen Inbegriff der gesamten Wirklichkeit und sieht auch in jedem anderen einen solchen Inbegriff der Totalität, in dem das bestimmungslose Eine erscheint. In dieser geistigen All-Durchdringung besteht für Eriugena die volle Glückseligkeit. Die biblischen Aussagen über die jenseitige Vollendung des Menschen und die eschatologische Neugestaltung der Welt interpretiert Eriugena als allegorische Umschreibung dieses vollkommenen Zustands konkreter Totalität, in dem Gott alles in allem ist.

Fragen wir nun zum Schluss nach der Legitimität eines christlichen Platonismus und eines platonisch interpretierten Christentums. Philosophien legitimieren sich

46 Vgl. Johannes Eriugena, (Anm. 43) z. B. I 14, IV 5.

47 Vgl. Johannes Eriugena, (Anm. 43) II 142, 27 ff. und öfter. Dazu Beierwaltes, Werner, (Anm. 42), S. 180–203, besonders 193 ff.

48 Grundlegend dazu Beierwaltes, Werner, (Anm. 42), S. 62 ff., S. 83–114.

durch ihre Leistungsfähigkeit. Diese weist sich auch und vor allem geschichtlich aus. Der christliche Neuplatonismus vollbringt mit der Verschmelzung der Horizonte des philosophischen Denkens und des christlichen Glaubens eine Leistung von enormer Geschichtsmächtigkeit, der wir es mit zu verdanken haben, dass die Philosophie den Untergang der antiken Kultur überleben konnte. Die Umformung des Verhältnisses von Geist und Absolutem zu einem Verhältnis im Absoluten selber erweist sich als spekulativ fruchtbarer Impuls des Monotheismus auf die Philosophie. Die beiden Varianten des christlichen Neuplatonismus, in denen sich diese Umformung vollzieht, die an Porphyrios orientierte Variante von Victorinus, Augustinus und Boethius, und die an Plotin und Proklos orientierte Variante von Dionysius und Eriugena, verbanden sich in der weiteren geschichtlichen Entwicklung vielfältig miteinander. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues vereinigen beide in einer spekulativen Metaphysik, welche die untrennbare Einheit der menschlichen Subjektivität mit dem Absoluten aufschließt und damit auf Hegel und Schelling vorausweist. Deren Begriff des Absoluten und deren Programm der Einheit von philosophischer und religiöser Wahrheit sind ohne den christlichen Neuplatonismus nicht zu verstehen. Philosophisch ist das Legitimation genug.

Theologisch wäre zu bedenken, dass die „Hellenisierung des Christentums“ durch die Rezeption des griechischen Denkens nicht als Verfremdung und Verfälschung gewertet werden darf. Denn sie erst ermöglichte dem Christentum, die antike Kultur in sich aufzunehmen und von einer jüdischen Sekte zur Religion Europas und der Menschheit zu werden. Die Universalität und die Geschichtsmächtigkeit der christlichen Botschaft sind darum mit ihrer „Hellenisierung“, die vor allem eine „Platonisierung“ war, untrennbar verknüpft und wären ohne sie nicht möglich. Numenios aufgreifend kann man sagen: Moses musste attisch sprechen wie Platon, um von der Menschheit gehört zu werden. Und Johannes und Paulus sprachen ohnehin Griechisch.

Philosophische Streitsachen

Zur Auseinandersetzung zwischen christlicher und griechischer Philosophie

Theo Kobusch

Das Christentum hat sich in seiner Frühzeit weithin als Fortsetzung und Vollendung der antiken Kultur verstanden. Die gegensätzlichen Positionen zur griechischen Philosophie, in denen sich das Christentum nach einiger Zeit wiederfand, ergeben sich bis auf ganz wenige Ausnahmen aus der allgemeinen Einstellung, bestimmte Einseitigkeiten der antiken Philosophie vermeiden, ihre offenkundigen partikulären Defizite kompensieren und da, wo man auf halbem Wege stehen geblieben war, entschlossen und radikal den begonnenen Denkweg zu Ende gehen zu wollen.

Einige solcher strittiger Punkte auf dem Gebiet der Philosophie sollen im Folgenden hervorgehoben werden. Sie sind durch die antichristliche Kritik, soweit sie textmäßig noch erhalten ist, deutlich erkennbar. Die drei großen Kritiker des Christentums in der Antike sind Kelsos, Porphyrios und Julian Apostata, allesamt bezeichnenderweise Platoniker. Erst in Abgrenzung von dem nahe Verwandten, dem Mutterboden, dem altbewährten Vertrauten gewinnt ein neues Denken seine schärfste Kontur.

1. Seelenwanderung

Eine der am heftigsten vom Christentum kritisierten Lehren des Platonismus ist die von der Seelenwanderung auch in Tierkörper. Wie Hippolyt berichtet, soll sie schon von Empedokles und seinem Lehrer Pythagoras vertreten worden sein, die sogar den Wechsel der Seele in Pflanzen angenommen haben – eine Lehre, die sich bis in die christlichen Zeiten gehalten zu haben scheint.¹ Das Christentum hat die platonische Lehre von der Seelenwanderung als die Fortsetzung dieses pytha-

1 Vgl. Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* I 3,1,1 und VI 26,2,3, Hg. Miroslav Marcovich (*Patristische Texte und Studien* 25), Berlin 1986. Zur Tier- und Pflanzenwerdung der Seele vgl. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 46, col. 112–113.

goreischen „Mythos“ verstanden. Für die Idee einer möglichen Transmigration der Seele in die Körper von Wölfen, Habichten, Falken, aber auch Bienen, Wespen und Ameisen hatte das Christentum freilich nur noch ein höhnisches Gelächter übrig.² Komplettiert wird diese Tradition der Seelenwanderungslehre durch die Gnostiker und Manichäer.³ Mit dem Christentum jedoch ist diese Tradition an ihr Ende gekommen.⁴

Tatsächlich scheint die wörtlich verstandene platonische Lehre für das Christentum immer ein unüberwindbares Hindernis auf dem Weg zur wahren Philosophie gewesen zu sein. Ja, seine Kritik an der platonischen Lehrmeinung scheint sogar die Platoniker zu einer Revision der ursprünglich platonischen Lehre geführt zu haben.

Origenes nimmt in der Interpretationsgeschichte der platonischen Lehre von der Seelenwanderung auch in Tierkörper eine Schlüsselstellung ein. Er hat sie in ihrem wörtlichen Verständnis – durchaus nicht nur aus exegetischen, sondern auch aus philosophischen, genauer: freiheitsphilosophischen Gründen – abgelehnt und der platonischen Redeweise von der Tierwerdung des Menschen einen moralischen Sinn abgewonnen. „Wenn der Wille aber im sittlichen Elend versinkt und die Macht über sich selbst verliert, dann wird der Mensch wie ein Tier (ἀποθηριούται)“.⁵ Denn es ist die Eigenart der Tiere, „aus bloßer Natur“ oder

2 Vgl. Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca 83, col. 520: Πυθαγόρας μὲν οὖν τὰς μετενσωματώσεις ἐμυθολόγησε τῶν ψυχῶν, οὐκ εἰς ἀλόγων σώματα μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς φυτὰ μεταβαίνειν ταύτας εἰπών. Ἠκολούθησε δὲ οὕτω πῶς καὶ ὁ Πλάτων τῷδε τῷ μύθῳ.

Theodoret, *Graecarum affectionum curatio* XI 34,1, Hg. P. Canivet (*Sources chrétiennes* 57), Paris 1958: Τὰς δὲ μετενσωματώσεις, ἃς ἐκ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων ἐκεῖνος ὑφείλετο, παντάπασιν, ὡς ἄνδρες, φευκτέον. Κομιδὴ γάρ τοι ἐκεῖνα τὰ δόγματα καταγέλαστα. Περὶ γὰρ δὴ τῶν ψυχῶν τῶν εἰς τὰ σώματα καταπεμπομένων ἐν τῷ Φαίδωνι ἔφη, ὡς ἐνδοῦνται αὐταί, ὥσπερ εἰκός, εἰς τὰ τοιαῦτα ἦθη, οἷα ἅττα ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τυγχάνωσιν ἐν τῷδε τῷ βίῳ[...]. Καὶ ἵνα μὴ πάντα λέγων μηκύνω, ἔστιν εὖρεῖν αὐτὸν λέγοντα τῶν τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἡσκηκότων τὰς ψυχὰς εἰς μελίττας μετενσωματουμένας καὶ σφήκας καὶ μύρμηκας καὶ εἰς γε τὸ ἀνθρώπειον γένος. Ταῦτα δὲ οὐ μόνον γέλωτος ἄξια, ἀλλὰ καὶ οἷς ἤδη εἶρκεν ἀντικρυς ἐναντία. [...] ἐνταῦθα δὲ τοὺς μὲν ταῖς ἡδυπαθείαις δεδολευκότητας ὄνους γίνεσθαι ἔφη, τοὺς δὲ τυραννικὸν καὶ ἀρπακτικὸν βίον ἡγαπηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων εἰσάγεσθαι σώματα, τοὺς δὲ γε τὴν πολιτικὴν ἀσκήσαντας ἀρετὴν τρισολβίων ἀπολαβεῖν ἄθλων, σφήκας γινομένους καὶ μελίττας καὶ μύρμηκας τοιαῦτα γὰρ τοῖς ἀρετῆς ἐπιμελουμένοις ὁ φιλόσοφος ἀπένευμε γέρα.

3 Eriphanius, *Panarion* II 133,22, Hg. Karl Holl (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 31), Leipzig 1922: καὶ γὰρ καὶ Οὐαλεντίνος καὶ Κολόρβασος, Γνωστικοὶ τε πάντες καὶ Μανιχαῖοι καὶ μεταγγισμὸν εἶναι ψυχῶν φάσκουσι καὶ μετενσωματώσεις τῆς ψυχῆς τῶν ἐν ἀγνωσίᾳ ἀνθρώπων, ὡς αὐτοὶ φασιν κατὰ τινα μυθοποιαν ταύτην φασὶν ἐπιστρέφειν καὶ μετενσωματουῖσθαι εἰς ἕκαστον τῶν ζῴων, ἕως ἂν ἐπιγνῶ καὶ οὕτω καθαρθεῖσα καὶ ἀναλυθεῖσα μεταστῇ εἰς τὰ ἐπουράνια.

4 Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VIII 10,2,5: ἀπὸ δὲ τοῦ σωτήρος μετενσωματώσις πέπαυται πίστις τε κηρύσσεται εἰς ἀφесινάμαρτιων τοιοῦτόν τινα τρόπον.

5 Origenes, *De principiis* I 8,4; in der Ausgabe von Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp, Darmstadt 1976, 262–263 sind die einschlägigen Texte abgedruckt. Zum moralischen Sinn der Tier-

„aufgrund der Konstitution“ zu handeln.⁶ Die Rede von der Vertierung des Menschen kann nur bedeuten, dass der Wille sich aus Nachlässigkeit oder Leichtsinn bloßen Naturantrieben überlässt und sich so vom göttlichen Leben selbst entfremdet. Die Tierwerdung ist somit als eine – als solche freilich nicht – gewollte, das heißt vom Willen verursachte Vertierung zu verstehen. In diesem Sinne „gibt es viele Menschen, die nicht Menschen sind, sondern Tiere“, die sich vom wahren Menschen (dem „Menschen Menschen“) durch ihren Gebrauch der Freiheit unterscheiden. Ihre Seele ist gestorben, obgleich nicht der Substanz nach. Origenes lehnt die platonische, wörtlich verstandene Seelenwanderungslehre ab – auch gegenüber Kelsos, der „in vielen Dingen platonisieren will“ –, weil hier die Vertierung der Seele als eine substantielle Veränderung nach Art eines Dinges gedacht und so die Eigenheit der Willensbewegung nicht erkannt wird.⁷ Ja, es ist sogar vornehmlich Kelsos, gegenüber dem Origenes die Absage an die platonische Vorstellung von der Transmigration in Tierkörper (μετεσώματώσις) zum Ausdruck bringt, weil Kelsos offenbar die christliche Auferstehungslehre im Sinne der platonischen μετεσώματώσις missverstanden hat.⁸ Die origeneische Lehre von der Vertierung der Seele erscheint so als eine kritische Uminterpretation der platonischen Theorie, die sich notwendig aus der Freiheitslehre ergibt. Sie ist bei den Vätern allgemein aufgenommen worden und hat sogar Eingang in Konzilstexte gefunden.⁹ Offenbar war es auch Origenes, der den späteren Plato-

werdung vgl. auch Crouzel, Henri, *Théologie et l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, S. 201–205.

- 6 Contra Celsum IV 86, Hg. Marcel Borret (Sources chrétiennes 132), Paris 1967.
- 7 Contra Celsum IV 83 (Anm. 6). Vgl. auch Commentarius in Matthaeum XI 17, Hg. Erich Klostermann/Ernst Benz (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 40. Origenes Werke X), Berlin 1935, S. 64,20ff.
- 8 Vgl. Contra Celsum VII 32 und VIII 30, Hg. Marcel Borret (Sources chrétiennes 150), Paris 1969, Contra Celsum I 13, Hg. Marcel Borret (Sources chrétiennes 132), Paris 1967, Contra Celsum IV 17, Hg. Marcel Borret (Sources chrétiennes 136), Paris 1968, Contra Celsum V 29, Hg. Marcel Borret (Sources chrétiennes 147), Paris 1969. Vgl. ferner: Homiliae in Lucam, Hg. Max Rauer (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 49. Origenes Werke IX), Berlin 1959, Fragment 17; Fragmenta in evangelium Matthaei, in: Hg. Ernst Benz/Erich Klostermann, Zur Überlieferung der Matthäusevangelium des Origenes (Texte und Untersuchungen 47.2), Leipzig 1931, S. 4,4; In Evangelium Matthaei VI 11,66; XIII 1,46, Hg. Ernst Benz/Erich Klostermann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 40), Leipzig 1935.
- 9 Vgl. zum Beispiel Gregorius Nyssenus, In inscriptiones Psalmorum, Hg. James McDonough, Gregorii Nysseni Opera V 175, Leiden 1962: [...], ἀλλὰ ἀποθηριούμενος διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ κύων γινόμενος οὗτος καὶ τότε τῆς ἄνω πόλεως ἐκπεσὼν ἐν λιμῷ τῶν ἀγαθῶν κολασθήσεται.
Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536, Hg. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum, vol. 3, Berlin 1940, S. 211,19: Ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν τᾷ αὐτῇ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφοι, ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκτηνοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται. Καὶ μετ' ὀλίγα καὶ αἰρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τὸν ἐνυδρον, ἵν' οὕτως εἴπω, βίον καὶ τάχα κατὰ ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλεῖον πτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σῶμα τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε ζώου ἀλόγου.

nismus zu einer Revision der Schullehre veranlasst hat. Denn Porphyrios und Jamblich haben – nach einem weitgehend übereinstimmenden Bericht bei Nemesius und Aineas von Gaza – die Vertierung der Seele in einem moralischen Sinne umgedeutet. Da nach dem späteren Neuplatonismus alles Seiende sich in artlich festgelegten Grenzen bewegt und eine Überschreitung dieser ontologischen Grenzen nicht möglich ist, kann, wie Porphyrios und Jamblich meinen, Platon mit der Tierwerdung der Seele nicht einen Wechsel von einem vernunftbegabten in ein unvernünftiges Lebewesen, sondern nur ihre sittliche Depravation gemeint haben, so dass zu einem Esel zu werden bedeutet, in der Art eines Esels das menschliche Leben zu führen.¹⁰ Diese Uminterpretation ist im späteren Platonismus weitgehend übernommen worden. Hierokles von Alexandrien zum Beispiel hat sich für sie in besonderer Weise eingesetzt.¹¹

2. Glauben

Dem Vorwurf des Irrationalismus war der christliche Glaubensbegriff offenbar schon sehr früh ausgesetzt. Kelsos, der erste große Christengegner, vergleicht die Christen gerade wegen ihres unvernünftigen Glaubens mit den Anhängern des Mithraskultes und des Sabazios, die an Erscheinungen der Hekate und der Dämonen glauben. Er berichtet von einer Gruppe von Christen, die von ihrem Glauben

10 Aineas von Gaza, Theophrast sive de anima 12,11, Hg. Maria Elisabetta Colonna, Neapel 1958: Ἐπιγενόμενοι δὲ Πορφύριος τε καὶ Ἰάμβλιχος, ὁ μὲν πολυμαθὴς, ὁ δὲ ἔνθους γενόμενος, καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν σοφία περιφρονούντες καὶ ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λύκον καὶ ἰκτῖνον καὶ κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δ' ἀλόγου καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται, ἀλλ' ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἶαι τὸ πρῶτον προήλθον οὐ γὰρ τὸ λογικὸν τῇ ψυχῇ συμβεβηκὸς ὡς μεταχωρεῖν, ἀλλ' οὐσίας διαφορά βεβαίως ἰδρυμένης καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, εἰμὴ καὶ τὸ ἄλογον φήσουσιν ὑφαρπάζειν τοῦ λόγου τὴν φύσιν ταῦτα ὅψε ποτε διαλογισάμενοι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλωγα τῶν ζώων, μεταβάλλοντες, οὐκ εἰς ὄνον φασὶν ἀλλ' εἰς ὄνωδὴ ἄνθρωπον ἀναβιώναι τὸν ἄνθρωπον, οὐδ' εἰς λέοντα ἀλλ' εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφήν μεταμπίσχεσθαι.

Nemesius, De natura hominis 2, Hg. Moreno Morani, Leipzig 1987, S. 35,5: ὁμοίως δὲ καὶ Θεόδωρος ὁ Πλατωνικὸς ἐν τῷ ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστί, καὶ Πορφύριος ὁμοίως Ἰάμβλιχος δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις δραμὼν κατ' εἶδος ζώων ψυχῆς εἶδος εἶναι λέγει, ἡγουν εἶδη διάφορα. γέγραπται γοῦν αὐτῷ μονόβιβλον ἐπίγραφον ὅτι οὐκ ἂν ἄνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἄλογων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται ἀλλ' ἀπὸ ζώων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους. καὶ μοι δοκεῖ μάλλον οὗτος ἕνεκα τούτου καλῶς κατεστοχάσθαι μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς, ὡς ἔστιν ἐκ πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων ἐπιδειῖται, μάλιστα δὲ ἐκ τούτων.

Zu den Schwierigkeiten dieses Textes vgl. die Untersuchung von Dörrie, Heinrich, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Hermes 85 (1957), S. 414–435, hier 426ff.

11 Neben den bei Dörrie (Anm. 10), S. 432ff. genannten Autoren vgl. auch Hierokles, Über die Providenz und das Schicksal, in: Suidae Lexicon, Hg. Ada Adler, München 2001, Bibliotheca nr. 214, 172b 21. 39ff.

keine Rechenschaft geben wollen und sich an die Devise halten: Prüfe nicht, sondern glaube.¹² Auch Clemens von Alexandrien erwähnt einen innerchristlichen Zirkel, der alle Philosophie, alle Dialektik und die Physik als Theorie ablehnt und allein den „bloßen Glauben“ gelten lässt.¹³ Ja, nach Eusebius hat eine derartige Gruppe sogar das Christentum aufgrund der Frontstellung zur aristotelisch verstandenen ἀποδείξις als das definiert, was auf bloßem, nicht mit Vernunftgründen vermischtem Glauben und ungeprüfter Zustimmung beruht.¹⁴ Offenkundig gab es schon früh im Christentum eine Bewegung, die man als erste Form des Fideismus bezeichnen könnte. Galen und Lukian beklagen die Unbeweisbarkeit der christlichen Dogmen und Gesetze.¹⁵ Die Kritik aller drei großen Christengegner am „Unvernünftigen“ des Christenglaubens, an der Haltung des „bloßen Glaubens“, die ohne Wahrheit doch nur eine Form der Einfältigkeit darstellt, und nicht zuletzt an jener Idee von dem sich der „Prüfung“ Entziehenden zielt allem Anschein nach auf diese fideistische Bewegung innerhalb des Christentums.¹⁶

- 12 Vgl. Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* I 9, S. 98,9. Ähnlich Porphyrios, *Contra Christianos*, Hg. Adolf von Harnack, Berlin 1916, Fragment 1, S. 45,17. Fragment 73, S. 91,1, und Julian, *Contra Galilaeos*, Hg. Emanuela Masaracchia, Rom 1990, Fragment 1.
- 13 Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 9,43,1,1, Hg. Ludwig Früchtel/Otto Stählin (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 52), Berlin³1960, S. 28,18: Ἔνιοι δὲ εὐφυνεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μήτε φιλοσοφίας ἀπτεσθαι μήτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν, [...]. Vgl. auch af Hällström, Gunnar, *Fides simpliciorum* according to Origen of Alexandria, Helsinki 1984, der verdienstvoller Weise das gesamte Wortfeld um die πίστις bei Origenes und Clemens genau untersucht und den einfachen Glauben als die Überzeugung (im Sinne der platonischen δόξα) der einfachen Leute des Christentums, durchaus mit dem Unterton der intellektuellen Defizienz, versteht. Der Ausdruck des „bloßen Glaubens“ scheint jedoch (so S. 26) eine Art Slogan gewesen zu sein, mit dem eine bestimmte Gruppe christlicher Gläubiger bezeichnet wird, die darauf besteht, alles philosophische Wissen und rationale Überprüfen von den Gegenständen des Glaubens fernzuhalten.
- 14 Eusebius, *Praeparatio evangelica* I 1,11, Hg. Karl Mras (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 43.1), Berlin 1954, S. 7,22: ἐπειδὴ γὰρ τὸν χριστιανισμόν τινες οὐδένα λόγον ἀποσφάζειν, ἀλόγῳ δὲ πίστει καὶ ἀνεξετάστῳ συγκαταθέσει τοὺς τῆς προσηγορίας ἐφιεμένους τὸ δόξαν κυροῦν ὑπειλήφασιν, μηδὲνα φάσκοντες δύνασθαι δι' ἀποδείξεως ἐναργοῦς παρέχειν τεκμήριον τῆς ἐν τοῖς ἐπαγγελλομένοις ἀληθείας, πίστει δὲ μόνῃ προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς προσιόντας, παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν, τῆς ἀκρίτου χάριν καὶ ἀβασανίστου πίστεως, εἰκότως ἐπὶ τήνδε καθεὶς τὴν πραγματείαν τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως, [...].
- 15 Vgl. dazu Nestle, Wilhelm, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 37 (1941/42), S. 51–100, hier 72.
- 16 Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* I 9, S. 100,28: ἀλόγως πιστεύουσι [...] μετὰ ψιλῆς πίστεως, ἕως ἂν ἐπιδῶσιν ἑαυτοὺς ἐξετάσει ἐξετάσεως. Porphyrios (Anm. 12), *Contra Christianos*, Fragment 73,1, S. 91; Eusebius, *Demonstratio evangelica*, I 1, 12, 9, Hg. Ivar A. Heikel (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 23, Eusebius Werke VI), Leipzig 1913, S. 6,10: Οὐδὲν ἡμᾶς δύνασθαι φασὶ οἱ συκοφάνται δι' ἀποδείξεως παρέχειν [...] πίστει δὲ μόνῃ προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλέον ἢ σφᾶς αὐτοὺς, θρεμμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἔπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασιν τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις, παρ' ὃ καὶ Πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως. Vgl. Eusebius, *Praeparatio e-*

Aber auch Clemens' und Origenes' Konzeptionen eines Christentums, das sich über das Geglaubte mit philosophischen Mitteln Rechenschaft geben können muss, sind als Kritik eines reinen Fideismus anzusehen. Jetzt macht sich die Einsicht breit, dass sich das Christentum auf die griechische Philosophie noch stärker einlassen müsste, wenn es nicht nur eine Religion für Ungebildete sein wollte. Deswegen sollten – so empfiehlt es Clemens von Alexandrien – einfache Christengemüter nicht länger „die Philosophie fürchten wie Kinder eine Vogelscheuche“.¹⁷

Was Origenes Kelsos zur Antwort gibt, ist nichts Geringeres als die Konzeption eines vernünftigen Glaubens, die sowohl in der griechisch-östlichen wie auch in der lateinisch-westlichen Welt über Jahrhunderte gültig war.¹⁸ Auf diese Weise kommt es zu einer Rehabilitierung des Glaubens, die auch zugleich der Lebenswirklichkeit des Menschen eher gerecht wird. Denn wenn die „Dinge des Lebens“ beiseitegeschoben werden könnten, dann hätten Platoniker vom Schlage des Kelsos recht. Dann könnte auch das Christentum nur den Weg des strengen λόγον διδόναι im Sinne des platonischen Wissensbegriffs gehen. Doch die Philosophenschulen haben ihren eigenen Ansatz nicht einmal selbst durchgehalten. Denn welche demonstrativen Vernunftgründe können denn – so schleudert Origenes seinem literarischen Gegner die Frage entgegen – etwa dafür geltend gemacht werden, dass es regelmäßige ἐκπυρώσεις und Überschwemmungen nach dem Glauben der Stoiker gibt?¹⁹ Die Forderung des Platonikers Kelsos nach universaler wissenschaftlicher Stringenz anstelle des Glaubens zeigt nur ein weiteres Mal das Defizit aller philosophischen Schulen auf: Sie haben das menschliche Leben als Grundlage der Philosophie vergessen. Man braucht nach Origenes nur an die Not des Lebens und die Schwachheit der menschlichen Natur zu denken, um einzusehen, dass oftmals etwas glaubend hingenommen werden muss, wenn das Leben gelingen soll. Origenes macht dieses Element des vorrationalen Glaubens als ein das ganze Leben formendes und in diesem Sinne universales Prinzip geltend, das das wissenschaftliche Erkennen erst ermöglicht. Glauben gehört zum

vangelica I 3,1, Hg. Karl Mras (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 43.1), Berlin 1954, S. 10,9: συκοφάντας προαποδείκνυμεν τοὺς μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς δι' ἀποδείξεως παριστάναι, ἀλόγως δὲ πίσκει προσέχειν ἀποφνημαμένους. Julian (Anm. 12), Contra Galilaeos Fragment 88,20, S. 184: ἀποδέχεται δὲ τὴν πίστιν [τοῦ] Ἀβραάμ προσεπάγων, ὅτι ἀληθείας ἄνευ πίστις ἡλιθιότης ἔοικέ τις εἶναι καὶ ἐμβροντησία. τὴν δὲ ἀλήθειαν οὐκ ἔνεστιν <ιδεῖν> ἐκ φιλοῦ ῥήματος, ἀλλὰ χρή τι καὶ παρακολουθῆσαι τοῖς λόγοις ἐναργὲς σημείον, ὃ πιστώσεται γινόμενον τὴν εἰς τὸ μέλλον πεποιημένην προαγόρευσιν. Zur Kritik am christlichen Glaubensbegriff vgl. auch Nestle (Anm. 15), S. 71ff. und Dodds, Eric R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt a.M. 1985, S. 106.

17 Clemens Alexandrinus (Anm. 13), Stromata VI 10,80,5, S. 472,1; vgl. VI 11,93,1, S. 478,13; zitiert auch bei Dodds (Anm. 16), S. 95.

18 Vgl. zu dieser origeneischen Vorstellung Reemts, Christiana, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, Bonn 1998, insbesondere S. 33ff.

19 Origenes (Anm. 8), Contra Celsum I 19,9, S. 124,9.

Leben.²⁰ Deswegen ist es selbst etwas Vernünftiges, wenn nicht alles auf seinen Wahrheitsgehalt hin überprüft wird, sondern glaubend hingenommen wird. „Man muss glauben“ – sagt Origenes *Contra Celsum* I 10 –, wie die Argumentation gezeigt hat. Glauben gehört somit als vorrationales Element notwendig zur Rationalität selbst. Das ist der Anspruch der christlichen Philosophie, das von der griechischen Philosophie übernommene Ideal der Rationalität an die Wirklichkeit des menschlichen Lebens zurückzubinden, das mit seinen Unwägbarkeiten und Zufällen, mit seinen Unsicherheiten und Unzuverlässigkeiten nicht ohne Glauben und Vertrauen bewältigt werden kann. Die heidnische Philosophie hat das offenkundig übersehen. Origenes weist aber kritisch auf ein irrationales Element hin, das der traditionellen philosophischen Rationalität selbst innewohnt und ihr selbst auch bisher nicht bewusst geworden ist. Es ist nämlich nicht zu übersehen, dass die verschiedenen Philosophenschulen in ständigem Streit miteinander liegen, ohne dass irgendein Argument ein Mitglied dieser Schulen bewegen könnte, von einer zu einer anderen zu wechseln. Weil man Stoiker oder Platoniker immer war, bleibt man es auch. Platoniker oder Stoiker aber ist man nicht aufgrund einer rationalen Überlegung oder durch ein Abwägen von Argumenten geworden, sondern aufgrund einer irrationalen Bewegung (ἄλογός τις φορά), aufgrund des „Glaubens“ daran, dass es die bessere Schule ist. Indem dieser der rationalen Überprüfung vorgängige Glaube als ein notwendiges Element des Vernünftigen aufgezeigt wird, ist er selbst auch ein Vernünftiges.

Die Rehabilitierung des Glaubens durch das Christentum, das heißt durch christliche Autoren wie Clemens, Origenes und die Autoren des vierten Jahrhunderts verfehlte offenbar ihre Wirkung auf die Platoniker nicht: Von Porphyrios an und besonders bei den Platonikern des fünften Jahrhunderts wird der Glaube wie bei den Christen – gestützt durch die Etymologie des Wortes πίστις, das ἵστασθαι bzw. στάσις enthalten soll – als das feste Innestehen und Gegründetsein in etwas verstanden.²¹ Das Thema des Glaubens ist ein weiteres Beispiel dafür, dass das Christentum auch die philosophische Welt in Bewegung gebracht hat.

3. Gottesbegriff und Kult

Ein Gott oder viele Götter? Das ist die Frage, die das spätantike Denken überhaupt bewegte. Es ist auch eine zwischen dem Christentum und seinen Kritikern strittige Frage. Julian zum Beispiel bezeichnet den Monotheismus als ein Proprium des jüdischen Denkens, das „uns fremd ist“, während Tempel, Heiligtümer, Reinigungen und so weiter, das heißt die Welt der Praxis „uns irgendwie gemeinsam“ ist. Das Christentum dagegen sei von der Idee des Monotheismus gerade

20 Reemts (Anm. 18), S. 27–33, hat diesen lebensphilosophischen Glaubensbegriff expliziert.

21 Vgl. dazu Kobusch, Theo, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, S. 102.

abgefallen. Das Christentum selbst hat sich vehement gegenüber dem Vorwurf des Abfalls von der jüdischen Grundidee zur Wehr gesetzt. Vor allem aber hat es auf die innere Widersprüchlichkeit der Konzeption der Platoniker hingewiesen. Ein Gott oder viele Götter?, das ist eine Frage der Wahrheit. Und die Wahrheit betrifft die Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis. Das Christentum hat in diesem Sinne die Theorielastigkeit der Platoniker kritisiert. Schon Origenes beklagt, dass die Platoniker die Wahrheitsfrage auf den Bereich der ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις, das heißt des dialektischen Wissens beschränkt haben. Wahrheit scheint so aus der kritischen Sicht der christlichen Philosophie bei den Platonikern eine Sache nur des theoretischen Wissens gewesen zu sein. Für das Christentum aber geht es um die Wahrheit des Lebens. Das Spezifische des Christentums besteht gerade in dem Bewusstsein, dass der Wahrheit in einem sittlichen Leben die Ehre zu geben ist. Aber offenkundig hatte das Christentum einen Anlass, die Praxisvergessenheit der Platoniker zu monieren. Origenes als Repräsentant des griechischen und Augustinus, der christliche Philosoph des lateinischen Denkens, haben in seltener Einmütigkeit auf dieses von den Platonikern vernachlässigte praktische Element der Philosophie hingewiesen. Was von Platon selbst mit aller Deutlichkeit herausgestellt worden war und doch nicht mit derselben Klarheit von allen Platonikern vertreten wurde, ist die Einheit von Philosophie und Religion, von Gotteslehre und Kult. Die Platoniker haben – so lautet der fast wörtlich identische Vorwurf Origenes', Athanasius' und Augustins – eine exzellente Theorie über das intelligible Sein und das Sein des einen höchsten Wesens entworfen, aber die, „die so gut über das höchste Gut geschrieben haben, gehen hinab zum Piräus, um die Artemis als Göttin anzubeten und das von den einfachen Leuten gefeierte Volksfest zu sehen. Und nachdem sie so viel über die Seele philosophiert und den künftigen Zustand der Seele [...] en detail erklärt haben, verlassen sie die hohe Gedankenwelt, die Gott ihnen offenbart hat und denken Unbedeutendes und Geringes und opfern dem Asklepios einen Hahn“.²² Worauf Origenes hier und an anderen Stellen seines Werkes hinweisen will, ist die für eine Lebensphilosophie, das heißt eine Philosophie, die auch lebt, was sie sagt, unerträgliche Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis. Augustin hat das in ganz ähnlicher Weise kritisiert. Alle Platoniker nach Platon, Xenokrates, Speusipp, Plotin, Porphyrios und die „übrigen der gleichen Richtung waren der Überzeugung, man

22 Vgl. Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* VI 4, 1–8, S. 184–186; siehe auch Athanasius, *Contra gentes* 10, 35, Hg. Robert W. Thompson, Oxford 1971. Kritisch nimmt auch Tertullian, *Apologeticum* 46, 5, Hg. Carl Becker, München ²1961, S. 202 auf den Bericht des Dialogs Phaidon Bezug, dass Sokrates an seinem Ende dem Aesculap noch einen Hahn hatte schlachten lassen, fügt aber hinzu, dass dies eigentlich zu Ehren seines Vaters, nämlich Apolls geschehen sei. Dies wäre allerdings eher eine ungewollte Ehrenrettung des Sokrates, denn was für eine philosophische Bedeutung Apoll für die gesamte Akademie hatte, ist ja bekannt. – Ähnlich beschreibt Augustin im *Sermo de utilitate Ieiunii* 7, 9, Hg. S.D. Rugg (Corpus Christianorum Series Latina 46), Turnhout 1969, S. 237 die Kultpraxis des Heidentums. Zu Augustins Kritik an den Platonikern vgl. Kobusch, Theo, *Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), S. 97–128.

habe vielen Göttern Opfer darzubringen“, obwohl sie doch in ihrer philosophischen Theorie den einen Gott als alles bestimmendes Prinzip erkannt haben.²³ Das Christentum klagt auf diese Weise unnachsichtig die vollkommene Übereinstimmung zwischen der philosophischen Theorie und der religiösen Praxis ein. Dass der Kultbegriff zur Zeit des Neuplatonismus tatsächlich in einer Krise steckte, kann aus jener berühmten Antwort geschlossen werden, die Plotin dem übereifrigen Opferer Amelius gegeben haben soll, als dieser ihn aufforderte, zu einem Gottesdienst mitzukommen: „Jene“, so sagte Plotin, „müssen zu mir kommen, nicht ich zu jenen“.²⁴ Was Plotin damit eigentlich sagen wollte, ist, dass es keiner äußeren religiösen Praxis bedarf. Der eigentliche Kult besteht in der Erhebung zum Einen selbst.

Ein Jahrhundert später ist die neuplatonische Haltung zum Kult – zumindest in der Theorie – eine völlig veränderte: Julian Apostata entwirft nicht nur die Grundzüge einer vernünftigen Gottesverehrung im berühmten Brief 89b, sondern ruft sogar diejenigen, die auf dem Weg zur „wahren Religion“ (ἀληθῆς θεοσέβεια) sind, zur Toleranz gegenüber den irrenden Christen auf. Denn Menschen sind nicht durch Schläge, Gewalt oder Misshandlungen auf den rechten Weg zu bringen, sondern indem man dem λόγος folgt. Diese Grundsätze der Toleranz in dem herausragenden 114. Brief waren es, die Voltaire, den Philosophen der Aufklärung, zu dem Ausruf veranlassten: „Lest seinen Brief [...] wieder und wieder und bewahrt ihn im Gedächtnis“.²⁵ Tatsächlich ist es nicht das einzige Zeugnis der toleranten Haltung Julians gegenüber den Galiläern.²⁶ Und wenn kein Geringerer als Montaigne, der die historischen Texte kannte, Julian einen „très-grand homme et rare“ nennt,²⁷ dann will er, wie die Renaissancephilosophie die Dinge generell sah, den Platoniker als einen dem Christentum Verwandten kennzeichnen. Der Widerspruch, den diese Toleranzprinzipien angesichts der allenthalben bezeugten intoleranten Haltung Julians gegenüber den Christen darstellen, ist schon so oft bemerkt oder beklagt oder erklärt worden, dass er hier nicht ei-

23 Augustinus, *De civitate Dei* 8, 12, 28, Hg. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (*Corpus Christianorum Series Latina* 47), Turnhout 1955, S. 229, und 10, 1, 21ff., S. 272, und 8, 10, 20ff., S. 226.

24 Vgl. Porphyrius, *Vita Plotini* 10, 35, Hg. Paul Henry/Hans Rudolf Schwyzer (*Plotini opera I*), Leiden 1951, S. 152.

25 Vgl. Voltaire, *Dictionnaire philosophique: Comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*, Édition révisée et corrigée, Paris 1967, sub voce „Apostat“. J. Bidez freilich hält in seiner „Introduction“ zum 114. Brief, in: *Lettres, Oeuvres complètes I* 2, Paris 1972, 126 den Rehabilitierungsversuch Julians durch Voltaire für missglückt.

26 Vgl. Julian, *Epistula* 83, in: *Lettres*, Hg. J. Bidez, *Oeuvres complètes I* 2, Paris 1972, S. 143f. Zu diesem Zeugnis des Gewaltverzichts und Julians ambivalenter Haltung vgl. Geffcken, Johannes, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, S. 105. Vgl. auch Naville, H. Adrian, *Julien l'Apostat. Philosophie du Polythéisme* (1877), Reprint Rom 1972, S. 166: „Il y a dans ses lettres de très belles maximes de tolérance. Il s'en faut qu'il les ait rigoureusement mises en pratiques et que son règne ait été à cet égard irréprochable“.

27 Vgl. Giebel, Marion, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf/Zürich 2002, S. 197.

gens thematisiert zu werden braucht.²⁸ Nur eines ist im Sinne philosophiegeschichtlicher Wahrheit hinzuzufügen: Wenn Julian solche Grundsätze der religiösen Toleranz verkündet, dann spricht der Platoniker in ihm. Julian erweist sich durch die Absage an das Prinzip der Gewalt als wahrer Platoniker und nähert sich – paradoxerweise – gerade dadurch dem Christentum an. Denn Platonismus und Christentum waren sich darin einig, den Prinzipien des Hasses und der Gewalt ein entschiedenes Nein entgegenzusetzen.²⁹ Ob das berüchtigte Schulgesetz beziehungsweise Rhetorenedikt,³⁰ gegen das die christlichen Invektiven insbesondere gerichtet sind, tatsächlich ein Dokument der Intoleranz darstellt, bedürfte einer eingehenden Prüfung. Klaus Bringmann hat mit einleuchtenden Gründen gezeigt, dass es sich um die „Begründung einer heidnischen Gesinnungsschule“ mit einer Stoßrichtung gegen das Christentum handelt.³¹ Evident ist aber, dass das Ganze das platonische Ideal der „richtigen Erziehung“ proklamiert und die Christen, die die heidnische Literatur positiv aufzunehmen versuchen, einer schizophrenen Haltung bezichtigt: Sie denken das Eine und lehren das Andere. Julians „Schulgesetz“ atmet auf Schritt und Tritt den Geist platonischer Erziehungslehre. Das drückt sich auch im „Buchstaben“, das heißt in der Terminologie aus.³² Man kann es auch als die kritische Antwort eines Platonikers auf die christliche Überzeugung verstehen, nach der die christliche Wahrheit auch schon in vorchristlichen Lehren erkannt und daher die heidnische Philosophie propädeutisch vereinnahmt werden müsse.³³

28 Die gängige These ist, dass Julian sich von einem toleranten Herrscher zum ‚Verfolger‘ des Christentums entwickelt habe. Dagegen Bowersock, Glen Warren, *Julian the Apostate*, London 1978, S. 84f. Ähnlich Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, S. 208.

29 Julian, *Epistula* 89 b, Hg. Jean Bidez, *Oeuvres complètes II*, Paris 1972, S. 155ff.; *Epistula* 114 (438 b–c), S. 195. Vgl. auch Kobusch (Anm. 21), S. 50 und 168.

30 Vgl. *Epistula* 61 c (Anm. 26).

31 Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher*, Darmstadt 2004, S. 123ff., hier 127.

32 Schon der Ausdruck der „richtigen Erziehung“ stammt von Platon: *Politeia* 416 c; auch der Gegensatz zwischen der Beredsamkeit (λέξις) und der inneren Gesinnung (ἦθος) in *Epistula* 61 c (Anm. 25), Hg. Bidez, S. 74,4 stammt aus der platonischen *Politeia* (400 d). Der Vorwurf des Auseinandergehens von Rede und Denken ist freilich auch ein allgemeiner Topos, der unter den Christen benutzt wurde, vgl. zum Beispiel Athanasius, *Petitiones Arianorum*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 26,821: Εἰ δὲ τῇ γλώσσει καλῶς διδάσκει καὶ λέγει, τῇ δὲ ψυχῇ κακῶς φρονεῖ, πρὸς τὸν Θεὸν ἔχει. Zum Gegensatz zwischen „Zunge“ und „Gesinnung“ (S. 73,9) vgl. Libanios, *Epistula* 430,1,5, Hg. Richard Foerster (*Libanii Opera* 10), Leipzig 1921: Πλάτωνι καίτοι πολλὸν βέλτιον ἂν ἦν, εἰ τὴν γνώμην μᾶλλον ἢ τὴν γλῶτταν ὦνῃσο. Vgl. auch *Oratio* 3,31,2.

33 Vgl. dazu Kobusch (Anm. 21), S. 51–57, und Giebel (Anm. 27), S. 139f.

4. Nomos und Ethos

Was zwischen dem Christentum und seinen Kritikern zutiefst strittig war, ist das Verhältnis zum Gesetz, zum geschriebenen wie ungeschriebenen, zum Brauch, zum Gewohnten, zum Ethos.

Bei allen drei Christentumsgegnern, besonders stark aber bei Kelsos, gibt es auch den Vorwurf, das Christentum breche mit dem jeweiligen partikulären Ethos, es missachte die väterlichen Gesetze, das heimische Brauchtum. Julian kritisiert das Christentum, weil es die gottgegebenen Gesetze nicht beachte, das geistige Erbe der Väter verlasse und sich den Verheißungen der Propheten hingebe. In diesem Zusammenhang fällt bei den Christentumskritikern immer wieder jenes Wort: *καινοτομία*, das geradezu ein Schlagwort für die Neuerungssucht der Christen geworden ist.³⁴ Julian macht seine konservative Haltung, die jeglichen Fortschritt auszuschließen scheint, unmissverständlich klar: „Ich vermeide die Innovation in allen Dingen, besonders aber in dem, was die Götter betrifft, in der Meinung, dass die von Anfang an geltenden väterlichen Gesetze zu bewahren sind, die ja offenkundig ein Geschenk der Götter sind“.³⁵

Das Christentum hat auf diesen Vorwurf der Neuerungssucht und der Missachtung des überkommenen Ethos in differenzierter Weise reagiert. Auf der einen Seite gesteht es dem griechischen Denken zu, dass ohne das Alte die Wahrheit nicht denkbar ist. Auf der anderen Seite aber insistiert es darauf, dass das Alte und Überkommene nicht per se schon die Wahrheit sein kann, sondern auf die Wahrheit hin überprüft und so in neuer Weise angeeignet werden kann.³⁶ Was das Erste betrifft, so können die verschiedenen Reaktionen des Christentums durch den einen grundlegenden Gedanken zusammengefasst werden, dass es dem Christentum nicht um ein geschichtslos Neues geht, das durch es in die Welt gekommen ist, sondern um ein Neues im Alten. Das Christentum – so will das Christentum in seiner Antwort auf die außerchristliche Kritik sagen – bringt in neuer und distinkter Weise zum Ausdruck, was schon immer, bisweilen dunkel und konfus, gewusst war. Es gibt kein Neues ohne das Alte – das ist die patristische These, die nirgendwo, auch nicht bei Tertullian oder Arnobius, durchbrochen wird. Das aber bedeutet, dass trotz allem Fortschrittsoptimismus, den man bei manchen Kirchenvätern erkennen mag, auch das Wahre nie ohne das Alte, das Überkommene, die Tradition gedacht werden konnte. Die christliche Philosophie hat sich stets als das

34 Julian (Anm. 12), *Contra Galilaeos* Fragment 58; vgl. Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* V 35; Porphyrius (Anm. 12), *Contra Christianos*, Fragment 1. Zum Stichwort *καινοτομία* vgl. auch Celsus bei Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* III 5 und VII 53; Porphyrios (Anm. 12), *Contra Christianos*, Fragment 69.

35 Julian, *Epistula* 89, 453 b, Hg. Jean Bidez (*Oeuvres complètes* II), Paris 1972, S. 153.

36 Vgl. zum Beispiel Clemens Romanus et Clementina, *Die Pseudoklementinen* I. Homilien 4,8,3,3, Hg. Johannes Irmscher, Franz Paschke, und Bernhard Rehm (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 42), Berlin ²1969: *κἀγὼ ἀπεκρινάμην Τὸν εὐσεβεῖν προαιρούμενον οὐ πάντως φυλάσσειν δεῖ τὰ πάτρια, ἀλλὰ φυλάσσειν μὲν ἕαν ἢ εὐσεβεῖ, ἀποσεῖσθαι δὲ ἕαν ἀσεβῇ τυγχάνη.*

neue Bewusstsein einer uralten Wahrheit angesehen.³⁷ Diese patristische Grundidee wird bestätigt durch das schöne Bild aus dem 12. Jahrhundert von den Riesen, auf deren Schultern „wir“ stehend auch weitersehen können als diese. Sie wird aber auch durch das berühmte Wort Descartes’ ausgedrückt, dass nichts älter sei als die Wahrheit. Ja, schließlich entdecken wir sie auch beim späten Kant, der das so ausgedrückt hat: Wer Erfinder sein will, der sucht der erste zu sein, wer nur Wahrheit will, der verlangt Vorgänger.³⁸

Doch auch die andere Seite, das Recht des Neuen gegenüber dem Alten, wird im Christentum deutlich zum Ausdruck gebracht. Der vielzitierte Satz des Tertullian³⁹ „Christus hat sich die Wahrheit genannt und nicht die Gewohnheit“ stehe hier repräsentativ für diese Idee des Neuen. Neben Tertullian hat wohl Arnobius am stärksten die kritische Funktion des Neuen gegenüber allem Alten hervorgehoben.⁴⁰ Durch diese differenzierte Haltung gegenüber dem Neuen und Alten hat sich das Christentum ein eigenes Selbstbewusstsein verschafft. Deutlichster Beleg für diese Art des christlichen Selbstbewusstseins sind die ihm ureigenen Ideen von einem Christentum vor Christus, von einer *anima naturaliter christiana* und einem universalen Menschheitsethos.⁴¹

Das Christentum ist nach seinem Selbstverständnis überall da, wo die Wahrheit, wo Gerechtigkeit, wo der Wille zur Wahrheit ist. Christen sind nicht nur die, die der Lehre des historischen Jesus folgen, sondern Christen sind alle die, die die Wahrheit suchen, die guten Willens sind. In diesem Sinne hat schon Justin diejenigen unter den Hellenen, die, wie Sokrates oder Heraklit, oder – unter den Barbaren (*nota bene*) – wie Abraham und Elias, „mit dem Logos lebten“, „Christen“ genannt. Die spätere Patristik hat diese Lehre von dem Christentum vor Christus auf verschiedene Weise bestätigt. So betont Origenes, dass „wir“ zwar alle von Natur aus darauf hin angelegt sind, zu sündigen und es uns sogar angewöhnt haben, dass aber gleichwohl nicht alle für eine grundlegende „Veränderung“ ihres

37 In dem Buch von Kinzig, Wolfram, *Novitas Christiana*. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, Göttingen 1994, bestätigen gerade die Kapitel über Tertullian und Arnobius, die die Gegenidee zum Altersbeweis aufzubauen bestrebt sind, dass der Wahrheitsgrund des Neuen nur im Alten liegen kann. Nach Fiedrowicz, Michael, *Apologie im frühen Christentum*. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000, S. 220 wurde „zunächst“ das scheinbar Neue als das in Wirklichkeit Uralte gedeutet, ehe „später“ das Neue die Wahrheit verbürgt haben soll. Vgl. andererseits die treffenden Beschreibungen des Altersbeweises, so zum Beispiel S. 212ff. und zur vom Christentum wieder bewusst gemachten Urphilosophie S. 224ff.

38 Vgl. Kant, *Immanuel*, Reflexion 2159, Akademie-Ausgabe, Band XVI, Berlin 1924, S. 255.

39 Tertullian, *De uirginibus uelands* 1,1, Hg. Eva Schulz-Flügel (*Sources chrétiennes* 424), Paris 1997, S. 128. Zum Gegensatz von Gewohnheit und Wahrheit vgl. auch Pseudo-Clementinen (Anm. 36), 49,3: Πολλή τις, ὁ ἄνδρες, διαφορὰ τυγχάνει ἀληθείας τε καὶ συνηθείας. Vgl. auch die anderen von Fiedrowicz, Michael, Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004, Nr. 287–294 gesammelten Texte und Kinzig (Anm. 37).

40 Vgl. Kinzig (Anm. 37), S. 329–361.

41 Zum Folgenden vgl. Kobusch (Anm. 21), S. 51–57.

Lebens unempfänglich sind. Vielmehr gibt es in allen philosophischen Schulen Beispiele dafür, dass sie mit der Philosophie Ernst gemacht und ihr Leben im Sinne des göttlichen Logos verändert haben. Unter den Heroen sind in diesem Sinne Herakles und Odysseus, später auch Sokrates und Musonius „Muster des besten Lebens“ geworden. Am deutlichsten jedoch tritt die christliche Lehre von dem Christentum vor Christus bei Eusebius zutage.⁴² In seiner „Kirchengeschichte“ reflektiert er auch die Neuheit des Christentums. Mag auch die Bezeichnung der Christen wirklich neu sein, so ist doch die bezeichnete Lebensweise ganz alt. Gemeint ist jene Sittlichkeit, die vom Beginn des Menschengeschlechts an dem natürlichen Bewusstsein (φυσικαῖς ἐννοίαις) innewohnt und im Leben der so genannten „Gottesfreunde“, wie es zum Beispiel Noe und Abraham waren, sichtbar wird. Sie sind durch die natürliche Gerechtigkeit und Gottesfurcht ausgezeichnet. Alle diejenigen, die von Beginn des Menschengeschlechts an in diesem Sinne von der Gerechtigkeit Zeugnis abgelegt haben – wir könnten sagen: die guten Willens sind –, sind nach Eusebius auffälliger Kennzeichnung „der Tat nach Christen, wenn gleich nicht dem Namen nach“ und als solche nicht außerhalb der Wahrheit. Durch das Christentum wird somit keine neue Lebensweise eingeführt, sondern die Lehre Christi macht die Übereinstimmung mit der Lebensdeutung der Gottesfreunde und damit mit der ursprünglichen, ersten natürlichen und wahren Lebensweise bewusst.⁴³ Das Christentum ist der an alle gerichtete Aufruf zur alten Lebensweise der natürlichen Gerechtigkeit.⁴⁴ Wenn das Christentum, wie Origenes sagt, alle Menschen mit den christlichen Lehren vertraut machen will, kann es an die natürlichen Grundlagen des sittlichen Wissens anknüpfen. Denn man findet niemanden in der Welt, so macht sich Origenes einen stoischen Grundsatz zunutze, der die ersten Prinzipien der natürlichen Sittlichkeit vollständig verloren hätte.

Das Christentum erhebt deswegen auch nicht den Anspruch, eine neue Ethik einzuführen. Vielmehr sieht es sich selbst, wie das Origenes betont hat, als Repräsentant der natürlichen Sittlichkeit und allgemeinen Humanität, deren erste Grundsätze über das sittlich Gute und Schlechte, über das Gerechte und Un-

42 Vgl. Eusebius (Anm. 16), *Demonstratio evangelica* IV 15, 22, S. 177, 2: [...] αὐτοὺς δὴ ἐκείνους τοὺς θεοφιλεῖς προπάτορας καὶ πρὸ τῶν Μωσέως χρόνων γενομένους χριστοὺς ἀποκαλεῖ, οὐδὲ ἄλλο ἢ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος οὐ μετεῖχον ἐπιτροπῆν. ἱστορήσας γοῦν ὅπως [...] προφήτας αὐτοὺς ὁμοῦ καὶ χριστοὺς ὀνομάζει. [...].

43 Eusebius, *Historia ecclesiastica* I 4,15, Hg. Gustave Bardy (*Sources chrétiennes* 31), Paris 1952, S. 20: τί δὴ οὖν λοιπὸν ἐμποδὼν ἂν εἴη, μὴ οὐχὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν βίον τε καὶ τρόπον εὐσεβείας ἡμῖν τε τοῖς ἀπὸ Χριστοῦ καὶ τοῖς πρόπαλαι θεοφιλέσιν ὁμολογεῖν; ὥστε μὴ νέαν καὶ ξένην, ἀλλ' εἰ δεῖ φάναι ἀληθεύοντα, πρώτην ὑπάρχειν καὶ μόνην καὶ ἀληθῆ κατόρθωσιν εὐσεβείας τὴν διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας παραδοθεῖσαν ἡμῖν ἀποδείκνυσθαι. καὶ ταῦτα μὲν ὧδε ἔχεται.

44 Eusebius (Anm. 16), *Demonstratio evangelica* I 6, 72, S. 34, 13: ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὸν τῶν πρόπαλαι θεοφιλῶν ἀνδρῶν εὐσεβῆ καὶ θεοφιλῆ βίον ἀνακαλοῦμαι τοὺς πάντας.

gerechte vorausgesetzt werden.⁴⁵ Wenn Kelsos, der Christentumskritiker, sagt, die christliche Sittenlehre sei dieselbe wie die der anderen Philosophen und durchaus keine besonders erhabene und neue Lehre, protestiert interessanterweise Origenes überhaupt nicht,⁴⁶ sondern beruft sich – wie wir das auch im Falle der Gotteserkenntnis auf christlicher Seite beobachten können – auf ein allgemeines, apriorisches Wissen (*κοινὰ ἔννοιαι*), das auch auf dem Gebiet der Ethik Geltung habe und durch das Aposteriorische, das heißt durch die „Lehre“ bestätigt wird.

5. Bildung: Elitedenken oder Platonismus fürs Volk?

In den Fragen der Bildung wird ein Gegensatz zwischen Platonismus und Christentum sichtbar, der von grundlegender Bedeutung ist. Die Kritiker des Christentums haben ihm vorgeworfen, es wende sich mit seiner Lehre ausschließlich an die Ungebildeten und einfachen Leute. Kelsos unterstellt, dass das Christentum allein die Einfältigen und Stumpfsinnigen, die Sklaven, Dirnen und Kinder, die Wollspinnerinnen und einfachen Handwerker wie zum Beispiel die Schuster und Walker zu überreden trachte. Julian vermutet, dass die Christen gar nicht damit gerechnet haben, so viel Macht zu erlangen, so dass sie sich von vornherein damit zufrieden gaben, Sklavinnen und Sklaven mit ihrem trügerischen Gerede zu gewinnen und vermittelt durch diese dann so einfache Leute wie Kornelius und Sergius, von denen in der Apostelgeschichte die Rede ist. Kein einziger namhafter Schriftsteller habe das Christentum ja auch zur Zeit seiner Entstehung mit einem Wort erwähnt.⁴⁷ Hinzu kommt, dass man mit dem Christentum keine einzige Wissenschaft in Verbindung bringt, da doch – wie Julian, einer großen griechischen Tradition gemäß, zu berichten weiß – die Ägypter die Geometrie, die Phönizier die Arithmetik, die Babylonier die Astronomie erfunden haben, die allesamt dann durch die Griechen weiter ausgebildet und durch die Musik erweitert wurden.⁴⁸ Doch nicht nur auf den niedrigen Stand des intellektiven Wissens im Christentum bezieht sich die Kritik Julians. Das „Vulgäre“ (*χυδαίότης*) des Christentums ist vielmehr auch daran zu erkennen, dass es sich auch in der Lebensweise den Zöllnern, Krämern, Tänzern und Kupplern angleichen zu müssen glaubte.⁴⁹

Das Christentum hat auf diese Vorwürfe empfindlich reagiert und die Gelegenheit genutzt, seinen grundverschiedenen Philosophiebegriff ins Spiel zu brin-

45 Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* VIII 52, S. 288. Zum gleichen Anliegen der heidnischen und christlichen Philosophie in ethischen Fragen siehe Dihle, Albrecht, Artikel „Ethik“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* VI, Stuttgart 1966, S. 646–796, hier 745ff.

46 Vgl. Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* I 4.

47 Vgl. Kelsos bei Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* III 44, 50, 55; Julian (Anm. 12), *Contra Galilaeos* Fragment 48, S. 142.

48 Julian (Anm. 12), *Contra Galilaeos*, Fragment 38, S. 133.

49 Julian, (Anm. 12) *Contra Galilaeos*, Fragment 58, S. 153.

gen. Einerseits fordert Hieronymus die Kelsos, Porphyrios, Julian und wie die anderen wider das Christentum kläffenden Hunde heißen mögen, auf, nicht weiter den christlichen Glauben der Einfachheit der Unbildung zu zeihen, als ob die Kirche keine gelehrten Männer gehabt habe.⁵⁰ Das Christentum hat nämlich die Wahrheit der einzelnen Wissenschaften, die die Griechen von den verschiedenen Völkern und ihren Weisen (Babyloniern, Ägyptern, den Urvölkern der Samothraker und so weiter) bereits übernommen hatten, seinerseits rezipiert und versteht sich als die Vollendung dieses Rezeptionsvorganges.⁵¹ Andererseits hat sich das Christentum immer von der elitären Haltung Platons und der Platoniker distanziert. Für Platon und die Platoniker ist die Philosophie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, das heißt die Metaphysik, nur für Wenige, für Auserwählte, für eine Elite gedacht und geeignet. Das Christentum dagegen versteht sich als die (insbesondere durch Petrus, Jacobus, Andreas und Johannes verbreitete) Philosophie der Fischer, die jedermann, arm und reich, Mann und Frau, Hellene und Barbar, zum Heil führen will. Nicht die Weisen, Reichen oder Edlen hat die göttliche Vorsehung als Vertreter der christlichen Philosophie ausgesucht, sondern die Fischer und Tagelöhner.⁵² Origenes weist darauf hin, dass die christlichen Prediger „für die Menge kochen“, während Platon dasselbe Gericht würzte, um den feinen Leuten zu gefallen.⁵³ Scharfsichtig hat Friedrich Nietzsche das Eigentümliche des christlichen Platonismus erkannt, als er das Christentum einen „Platonismus für's Volk“ nannte.⁵⁴ Die Wahrheit des Christentums ist in der Tat nicht eine Wahrheit der Spezialisten, sondern eine lebensweltliche Wahrheit, eine Wahrheit, mit der man leben kann. Sie stammt von Ungebildeten, von Laien, nicht von solchen, die in der aristotelischen Syllogistik gebildet sind. Deswegen

50 Hieronymus, *De viris illustribus*, praefatio 7, Hg. A. Ceresa Gastaldo, Florenz 1988, S. 58: *discant igitur celsus, porphyrius, iulianus, rabidi aduersum christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales uiri eam fundauerint, struxerint, adornauerint, et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suam que potius imperitiam recognoscant.*

51 Vgl. dazu Kobusch (Anm. 21), S. 51–57.

52 Vgl. Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* 5, 44, 478, Hg. Marcus Adriaen (Corpus Christianorum Series Latina 14), Turnhout 1957, S. 150: *simul aduerte caeleste consilium; non sapientes aliquos, non diuites, non nobiles, sed piscatores et publicanos quos dirigeret elegit, ne traduxisse prudentia, ne redemisse diuitiis, ne potentiae nobilitatis que auctoritate traxisse aliquos ad suam gratiam uiderentur.* Vgl. auch Ambrosius, *De fide* I, 13, 84, 49, Hg. Otto Faller, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 78, Wien 1962, S. 37: *Non creditur philosophis, creditur piscatoribus, non creditur dialecticis, creditur publicanis.* Dieser Satz ist aufgenommen bei Petrus Abaelardus, *Theologia Christiana* III 13, 173, Hg. Eligius M. Buytaert (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 12), Turnhout 1969, S. 201. Augustinus, *Sermones novissimi*, sermo 26D (=198 auctus) 60, Hg. François Dolbeau, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, retrouvés à Mayence* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147), Paris 1996, S. 414, 1461: *Immo uero elegit plebeios, pauperes, indoctos, piscatores.*

53 Origenes (Anm. 8), *Contra Celsum* VII 58–59, S. 148–154.

54 Friedrich Nietzsche, Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse“, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/New York 1980, VI/2, S. 4.

erscheint manchmal sogar die Weise der Fischer als Gegensatz zur aristotelischen Lehr- und Vorgehensweise.⁵⁵ Was die Kirchenväter in ihren Schriften niedergelegt haben, ist ein Plädoyer für diese christliche Einfachheit – freilich auf hohem Niveau.⁵⁶ Es sind die einfachen Leute, die Tagelöhner, Fischer, Zeltmacher, Hirten, Ziegenhirten, die Laien, die Handarbeiter und Diener, die die christliche Wahrheit verbreitet haben, so dass auch der Ungelehrteste aller Menschen von dieser Lehre Nutzen haben kann.⁵⁷ Das Christentum erhebt, gerade gegenüber dem elitären Platonismus, den Anspruch, nicht nur einige Wenige, sondern die Mehrzahl der Menschen mit seiner Lehre zu erreichen. Es war das Christentum, das nach Eusebius als die älteste Philosophie dem ganzen Menschengeschlecht, nicht nur den Griechen, sondern auch den wildesten Barbaren am Ende der Welt die Kultur gebracht hat, indem es sie aus dem Zustand der Wildheit befreite und hin zu einem philosophischen Leben bewegte und so bei allen Menschen die Samen für selbständiges Denken, für praktische Vernunft und Gerechtigkeit, für die Künste und die Tugenden ins Herz senkte.⁵⁸ Die „höchste Philosophie“, wie Eusebius sie nennt, ist nicht nur für Männer, sondern auch für Frauen, für Arm und Reich, für Gelehrte und Laien, für Kinder und Sklaven, für Städter und auf dem Land Lebende.⁵⁹ Dieser Universalitätsanspruch des Christentums ist von Anfang an mit dem Selbstverständnis der christlichen Philosophie innerlich verbunden. Das Christentum ist eine Wahrheit, die alle Grenzen sprengt, nicht nur die nationalen, sondern auch die Geschlechts- und Berufsgrenzen, die Grenzen der Sprachen und der Stände.⁶⁰

55 Vgl. etwa Epiphanius (Anm. 3), Panarion III, 76, 38, S. 390, 4 oder auch Gregor von Nazianz, De pace (oratio 23) 12, Hg. Justin Mossay (Sources chrétiennes 270), Paris 1980, S. 304, 12: ἀλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς. Ähnlich auch Ambrosius, De incarnationis dominicae sacramento 9, 89, Hg. Otto Faller (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 79), Wien 1964, S. 268, 11: *Denique verba philosophorum excludit simplex veritas piscatorum*. Zu diesem Topos vgl. Hagendahl, Harald, *Piscatorie et non Aristotelice*. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern, in: K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien Handlingar 91, Stockholm 1959, S. 184–193.

56 Wenn Gigon, Olof, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, S. 111, sagt, das Christentum habe sich bewusst an die Gebildeten gewandt und habe versucht, ein ebenbürtiger Partner zu sein, so ist das sicher richtig, was den Anspruch der christlichen Autoren selbst angeht, aber zugleich wird der Anspruch erhoben, nicht nur für Gebildete zu philosophieren, sondern auch die Ungebildeten mit der christlichen Philosophie zu erreichen.

57 Vgl. Johannes Chrysostomus, De Lazaro, homilia 3, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 48, col. 994.

58 Eusebius (Anm. 16), *Praeparatio Evangelica* I 4, 13, S. 18, 24; *De laudibus Constantini* (Triakontaeterikos) IV 2, Hg. Ivar A. Heikel (Eusebius Werke I, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 7), Leipzig 1902, S. 202, 30; vgl. auch Johannes Chrysostomus, In Matthaeum, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 57, 18.

59 Eusebius (Anm. 16), *Demonstratio evangelica* I 6, 56, S. 31.

60 Näheres bei Kobusch (Anm 21), S. 47–50.

6. Apriorische Gotteserkenntnis

Obwohl das Christentum und der Platonismus einen ähnlichen Gottesbegriff vertraten, war die Weise seiner Gewinnung eine offene Streitsache. „Woher und wie ein Begriff von Gott uns ursprünglicher Weise kommt“, das ist die Frage, die Julian Apostata den Christen entgegenhält.⁶¹ Julian selbst weist darauf hin, dass jeder Mensch eine zumindest konfuse Vorstellung von Gott habe, da er jedem in Form eines angeborenen „allgemeinen Begriffs“ (κοινή ἔννοια) von Anfang an präsent ist. Was Julian genau mit diesem „allgemeinen Begriff“ meint, wird erst deutlich, wenn man seiner Erläuterung auf den Grund geht. Alle haben nämlich von vorneherein einen „Glauben“ an ein Göttliches, insofern sie, „ohne belehrt zu werden“ (ἀδιδάκτως), die Existenz Gottes annehmen.⁶² Der allgemeine Begriff ist somit ein Erkanntes, das nicht auf eine Belehrung von außen zurückgeführt werden kann, sondern naturhaft und vor aller Erfahrung, also apriori, dem Menschen gegeben ist. Gleichwohl wird doch gerade in diesem Zusammenhang eine Eigentümlichkeit deutlich, die die antichristliche und die christliche Theorie der apriorischen Gotteserkenntnis miteinander teilen. Julian macht nämlich darauf aufmerksam, dass der Weg, auf dem allein jenes unlehrbare Wissen von einem Größeren und Göttlicheren als wir selbst sind, aufscheinen kann, die Selbsterkenntnis ist.⁶³ Christoph Riedweg hat in seiner einschlägigen Studie jene christliche Position ausfindig gemacht, gegen die sich Julians Lehre vom allgemeinen Begriff wendet, nämlich die Lehre von der Unterweisung durch Gott, die in vielfacher Form wirksam werden kann.⁶⁴ Tatsächlich ist bei christlichen Autoren der Gegensatz von Naturhaftem und Lehrbarem gut belegbar.⁶⁵

61 Julian Apostata (Anm. 12), *Contra Galilaeos*, Fragment 3, S. 88.

62 Julian Apostata (Anm. 12), *Contra Galilaeos*, Fragment 7, S. 93; vgl. Julian, In Cynicos 183 b, Hg. Gabriel Rochefort (*Oeuvres complètes II*), Paris 1963, S. 147. *Contra Herakleion Cynicum* 209 c, ebd. S. 50. Die Texte sind gesammelt bei Riedweg, Christoph, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie der Spätantike*, Hg. Therese Fuhrer/Michael Erler (in Zusammenarbeit mit Karin Schlapbach), Stuttgart 1999, S. 55–81, hier 65.

63 Vgl. Julian (Anm. 62), In Cynicos 183 b, S. 147. Der „Gott in uns“ ist der νοῦς nach 196 d, S. 164; vgl. auch *Contra Herakleion Cynicum* 226 c, S. 73. Zur entsprechenden christlichen Vorstellung vgl. Kobusch (Anm. 21), S. 36f.

64 Riedweg (Anm. 62), S. 69f.

65 Vgl. etwa *Orationes tres contra Arianos*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 26, col. 208: Ὁ γὰρ μὴ φύσει τινὶ, ἀλλ’ ἐκ μαθήσεως προσγέγονε, δυνατόν ἐστι καὶ ἀπομαθεῖν ποτε. *Corpus Hermeticum*, *Fragmenta*, Fragment 4,3,1 Hg. André-Jean Festugière/Arthur D. Nock, Paris 1954 (Nachdruck 1972): Ταῦτα, ὦ τέκνον, οὐκ ἐπιστήμη, οὐ τέχνη ποιεῖ, ἀλλὰ φύσει. ἡ γὰρ ἐπιστήμη καὶ ἡ τέχνη διδακτά εἰσι. Evagrius Ponticus, *Expositio in Proverbia Salomonis*, Hg. Paul Géhin (*Sources chrétiennes* 340), Paris 1987, S. 90,11: διδάξω ὑμᾶς. εἰ δὲ ὁ φόβος καὶ ἡ αἰσχὺνὴ πάθη ψυχῆς εἰσὶ φυσικά, πῶς διδακτικά ἐστίν. *Nemesius* (Anm. 10), *De natura hominis* 41, S. 119, 23: διαφέρει δὲ δύναμις ἕξως τῷ πάσας μὲν τὰς δυνάμεις φυσικὰς εἶναι, τὰς δὲ ἕξεις ἐπεισάκτους καὶ τῷ τὰς μὲν δυνάμεις ἀδιδάκτους εἶναι, τὰς δὲ ἕξεις ἐκ μαθήσεως καὶ ἔθους προσγίνεσθαι. εἰ τοίνυν ἡ δύναμις φυσικὴ τις

Noch deutlicher wird die Bedeutung der Kritik Julians, wenn man sich vor Augen hält, dass das Christentum selbst auch schon mit dem Begriff des unlehrbaren „allgemeinen Begriffs“ einen Gegensatz zu allem Lehrbaren empfunden hat. Der allgemeine Begriff ist das apriorische Element unserer Erkenntnis, die Lehre dagegen, sei es durch die Heilige Schrift oder den Heiligen Geist, sei es durch eine sinnliche Erfahrung vermittelt, das aposteriorische. Die Autoren der christlichen Philosophie haben in diesem Sinne die allgemeinen Begriffe und die Belehrung als zwei sich komplettierende Quellen der Glaubenserkenntnis begriffen.⁶⁶ Sie dürfen nicht – wie die Forschung es gemeinhin tut – im Sinne des Gegensatzes von natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher Offenbarung missinterpretiert werden, weil dieser Gegensatz dem antiken Denken überhaupt unbekannt ist.⁶⁷ Bisweilen wird die apriorische Erkenntnis der allgemeinen Begriffe auch als das Vorwissen aufgefasst, das die Belehrung und die wissenschaftliche Erkenntnis allererst bedingend ermöglicht.⁶⁸ Da auch das Apriori-Wissen durch Gott dem Menschen von Natur aus verliehen wurde, kann auch hier von einer Belehrung

καὶ ἀδίδακτος, ἡ δὲ ἕξις ἐπικτήτος καὶ διδακτῆ, οὐχ ἡ φύσις αἰτία τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὸ κακῶς ἡμᾶς ἦχθαι, καὶ διὰ τοῦτο κακὴν ἕξιν κτήσασθαι.

66 Vgl. zum Beispiel Origenes (Anm. 5), *De principiis* IV 1,1: Ἐπεὶ <δὲ> περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμάτων, οὐκ ἀρκοῦμενοι ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις καὶ τῇ ἐναργείᾳ τῶν βλεπομένων, προσπαρολαμβάνομεν εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς, λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν, καὶ οὐδέπω περὶ τῶν γραφῶν ὡς θείων διελέχθημεν φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ὡς ἐν. Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar*, pt. 2, Hg. Michael Gronewald (*Papyrologische Texte und Abhandlungen* 4), Bonn 1968, Codex S. 1: Ἐχ[ο]μεν περὶ θεοῦ διάληψιν καὶ ἀπὸ τῆς γραφῆς καὶ τῆς κ[ο]ινῆς ἐννοίας ὅτι ἄτρεπτός ἐστιν, | ὅ[τι] ἀ|ναλλοιώτως ἐστιν. Johannes Chrysostomus, In *Matthaeum* Hom.1, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 58, col. 658: εἰδέναι ὡς χρῆ. Τί οὖν θαυμάστων, φησὶν, εἰ ἐμὲ πειράζετε τὸν ἐτι ἀγνοοῦμενον ὑμῖν, ὅπου γε οὐδὲ τοῦ Θεοῦ τὴν δύνανιν ἴστε, ἥς τοσαύτην πείραν εἰλήφατε, καὶ οὔτε ἐκ κοινῶν ἐννοιῶν, οὔτε ἀπὸ Γραφῶν αὐτὴν ἔγνωτε. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* II 1,11,3, Hg. Werner Jaeger (*Gregorii Nysseni Opera* I–II), Leiden 1960: προσηγορίαν τῆς ἀγεννησίας ἢ κατ’ ἐπινοίαν φησὶν ἐπιλέγεσθαι τῷ θεῷ καὶ τὰς ἀποδείξεις ἐπήγαγε ταῖς τε κοιναῖς ἐννοίαις καὶ ταῖς γραφικαῖς μαρτυρίαις ἡσφαλισμένας. Gregor Nyssenus, *Adversus Macedonianos de spiritu sancto*, Hg. Friedrich Mueller (*Gregorii Nysseni Opera* III.1), Leiden 1958, S. 90,31: οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ἄλλο τι παρὰ τοῦτο φάμεν. θείας δὲ φύσεως <εἶναι τὸ πνεῦμα> ὁμολογοῦντες οὐδεμίαν ἐπιγινώσκουμεν οὔτε ἐκ τῆς τῶν γραφῶν διδασκαλίας οὔτε ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν κατ’ αὐτὸ τοῦτο διαφορὰν. Basilius, *Adversus Eunomium*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 29, col. 540: Ἐξετάσωμεν γὰρ αὐτὸν, πόθεν αὐτῆς φησὶν ἐν περινοίᾳ γεγενῆσθαι. Ἄρ’ ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας; Ἀλλ’ αὕτη τὸ εἶναι τὸν Θεὸν, οὐ τὸ τί εἶναι ἡμῖν ὑποβάλλει. Ἀλλ’ ἐκ τῆς διδασκαλίας τοῦ Πνεύματος.

67 Vgl. Nestle (Anm. 15), S. 95; Riedweg (Anm. 62), S. 69. Zum Verhältnis zwischen natürlicher Erkenntnis und Offenbarungsglauben siehe Kobusch (Anm. 21), S. 29 ff.

68 Didymos (Anm. 66), in *Psalmos* 2, Codex S. 79,8: οἶδας ὅτι πρὸ διδασκαλίας δεῖ εἶναι | γνῶρμά τινα ἐκ προγινωσκομένων γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀποδείξεις αἱ ἐπιστημο | νικαί. πρὸ τοῦ διδάσσει οὖν τὸ γνωρίσαι. | οὕτω δὲ λέγουσιν ὅτι ἐκ γνωρίμων αἱ ἀποδείξεις καὶ αἱ διδασκαλῖαι γίνονται. δυνατόν λαβεῖν | οὕτως ὅτι αἱ κοιναὶ ἐννοιαὶ προγινωσκόμεναι εἰσιν. καὶ τὴν διδασκαλίαν γοῦν ὅτε δοκιμὰ | ζομεν, πρὸς τὰς κοινὰς ἐννοίας λέγοντες δοκιμάζομεν αὐτ<ήν>.

durch Gott gesprochen werden. Es ist dann zwischen einer inneren, apriorischen Belehrung und einer äußeren Belehrung durch das geschriebene Wort zu unterscheiden etwa in der Art, wie die Stoiker den inneren und äußeren Logos unterschieden haben.⁶⁹ Auch aus anderen Zusammenhängen geht hervor, dass christliche Philosophen eine besondere Sensibilität für die apriorischen Elemente unserer Erkenntnis entwickelt haben. So zum Beispiel, wenn Basilius darauf hinweist, dass niemand uns über die den einzelnen Sinnen eigenen Formalobjekte je belehrt habe und wir trotzdem schon immer wissen, dass der Sehsinn die Farben und Gestalten, der Hörsinn die Geräusche und Laute und so weiter erfasst. Ähnliches gilt für unsere kognitiven oder voluntativen Vermögen: nicht weil wir entsprechend belehrt worden wären, sondern immer schon, vor aller Erfahrung und von Natur aus haben wir die Krankheit und empfinden eine Abneigung gegenüber allem Bösen.⁷⁰

Christliche Autoren haben den ursprünglich stoischen Begriff der κοινή ἔννοια offenbar, wie die Platoniker, im Sinne eines apriorischen Wissens verstanden. Spätere Platoniker, wie Proklos, haben ihn sogar in den Rahmen des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses integriert, wo er die Bedeutung eines unmittelbaren, selbstevidenten, apriorischen Prinzips annehmen kann, das als Axiom dem wissenschaftlichen Wissen zugrundeliegt.⁷¹

Wenn aber der Platonismus und das Christentum hinsichtlich der Notwendigkeit des apriorischen Wissens übereinstimmen, kann somit Julian, der Platoniker, nur jenen Teil der christlichen Lehre kritisch treffen wollen, der von der Ergänzung des apriorischen Wissens durch die schriftliche oder erfahrungsbedingte Belehrung spricht. Julian sucht im Namen des Platonismus darzulegen, dass des Menschen natürliches Wissen von Gott ausschließlich apriorischer Natur ist. Die Begründung für die Annahme des Apriori-Wissens, nämlich dass ohne es die allen Menschen, privat und öffentlich, individuell und volksmäßig eigene Ge-

69 Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes, pt. 2, Hg. Michael Gronewald (Papyrologische Texte und Abhandlungen 22), Bonn 1977, S. 88: ἡ προηγουμένη | διδασκαλία τοῦ θεοῦ ἢ εἰς εὐλάβειαν καὶ φόβον ἄγουσα ἢ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας | ἐστὶν προσθήκη γὰρ γέγονεν ἢ ἐνγραφὸς διδασκαλία. τοῦτο γοῦν καὶ ἐν Ἱσαΐα λέγεται | νόμον εἰς βοήθειαν ἔδωκεν, εἰς βοήθειαν τοῦ ἐνδιαθέτου νόμου, πρὸς ὑπόμνησιν | ἐκείνου.

70 Basilius, Sermones de moribus, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 32, col. 1376: Καὶ ὥσπερ οὐδεὶς ἡμᾶς λόγος διδάσκει τὴν νόσον μισεῖν, ἀλλ' αὐτόματον ἔχομεν τὴν πρὸς τὰ λυποῦντα διαβολὴν οὕτω καὶ ψυχῇ ἐστὶ τις ἀδίδακτος ἐκκλισίς τοῦ κακοῦ. Κακὸν δέ, πᾶν ἀρρώστημα ψυχῆς ἢ δὲ ἀρετὴ λόγον ὑγείας ἐπέχει. Basilius, Epistula 8, 12, 27, Hg. Yves Courtonne, Paris 1957: εἴργεσθαι τῆς οἰκείας ἐνεργείας. Ὡς γὰρ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν, οὕτως ὁ νοῦς τῶν νοητῶν ἐπήβολός ἐστιν. Ἄμα δὲ καὶ τοῦτο λεκτέον ὅτι τὰ φυσικὰ κριτήρια ἀδίδακτα πεποίηκεν ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός. Οὐδεὶς γὰρ διδάσκει τὰς ὕψεις χρωμάτων ἢ σχημάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, οὐδ' ἀκοὴν ψόφων τε καὶ φωνῶν, οὐδ' ὁσφρησιν ἁτμῶν εὐδῶν τε καὶ δυσῶδων, οὐδὲ γεύσιν χυμῶν καὶ χυλῶν, οὐδ' ἀφὴν μαλακῶν καὶ σκληρῶν, ἢ θερμῶν καὶ ψυχρῶν. Οὐδὲ τὸν νοῦν ἐπιβάλλειν τοῖς νοητοῖς διδάξοις τις ἂν.

71 Vgl. Proklos, In Platonis Parmenidem, Hg. Victor Cousin, Paris 1864, S. 1100 und Proklos, In primum Euclidis elementorum libri comentarii, Hg. Gottfried Friedlein, Leipzig 1873, S. 76.

neigtheit um das Göttliche überhaupt nicht erklärbar wäre, scheint zudem direkt von Jamblich übernommen zu sein.⁷²

7. Natur und Freiheit

Die Kritik Julians am Christentum offenbart darüber hinaus einen Streitpunkt, dessen Bedeutung bisher noch gar nicht recht erkannt wurde, obwohl er das griechische Denken einerseits und das christliche andererseits jeweils in seinem Kern betrifft. Julian stellt die Frage nach dem Grund der Verschiedenheit der Völker und der bei ihnen geltenden geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze. Er führt diese Verschiedenheit auf die jeweilige Natur der Dinge zurück. Das gilt für den physischen wie den metaphysischen Bereich. Das christliche Wort: „Gott sprach, und es wurde“ ist deswegen für Julian gar nicht nachvollziehbar. Vielmehr gibt es eine vollkommene Übereinstimmung zwischen den Befehlen Gottes und den Naturen der Dinge. „Musste nicht das eine [nämlich das Feuer] leicht sein und das andere [nämlich die Erde] schwer, damit die Anordnung Gottes“ realisiert werden konnte, nämlich, dass das Feuer nach oben zu steigen und das Erdhafte nach unten zu fallen habe? Wie sollte also je die Natur der Dinge im Widerstreit (μάχοιτο) mit dem Willen Gottes sein können? Nimmt man eine am Anfang stehende „Anordnung“ eines Willens an, kann zudem der Verdacht entstehen, die Ordnung der Welt beruhe, wie im Falle der Konfusion der Sprachen, auf purem Zufall (εἰκῇ). Nicht ein „bloßer Befehl“ Gottes hat also die Verschiedenheit der Dinge hervorgebracht, sondern „zuerst“ müssen verschiedene Naturen da gewesen sein, die gewissermaßen mit dem göttlichen Willen „zusammenarbeiten“.⁷³ Wie Wilhelm Nestle in seinem wegweisenden Aufsatz vor über 50 Jahren schon sagte, zeigt der Einwand Julians, „dass Gott für den Griechen nicht über der Natur steht, sondern in seinem Wirken an sie gebunden ist“.⁷⁴

Was Julian in diesem Fragment 26 an den „Galiläern“ kritisiert, ist offenkundig deren Lehre vom Primat des göttlichen Willens, beziehungsweise seiner „Anordnungen“ gegenüber der Natur, das heißt dem Sosein der Dinge. Tatsächlich haben besonders die christlichen Zeitgenossen Julians, zum Beispiel Basilius oder Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa und andere den ontologischen Vorrang des göttlichen Befehls oder Wortes gegenüber der Natur hervorgehoben und die göttliche Anordnung als das initiiierende Element aller naturhaften Entwick-

72 Vgl. Julian (Anm. 12), *Contra Galilaeos*, Fragment 7, S. 93,6: προθυμία. Ähnlich Jamblich, *Protrepticus* 8,10, Hg. Hermenegildus Pistelli, Leipzig 1888 (Nachdruck Stuttgart 1967): κατὰ δὲ τὰς κοινὰς ἐννοίας περὶ αὐτῆς ἀνεγείροντα ἡμῶν τὴν προθυμίαν κατὰ τινὰς γνωρίμους τοῖς πολλοῖς γνῶμας.

73 Julian (Anm. 12), *Contra Galilaeos*, Fragment 26, S. 121–122.

74 Nestle (Anm. 15), S. 82.

lung angesehen.⁷⁵ Eusebius hatte darüber hinaus auch schon den Vorwurf der Zufälligkeit der göttlichen Anordnung zurückgewiesen, da der Kosmos das Werk eines allweisen Architekten sei.⁷⁶

So ergibt sich ein geradezu klassischer Gegensatz: auf der einen Seite der Neuplatoniker, der die Lehre von einer fest gefügten Seins- und Naturenordnung vertritt, auf der anderen die christlichen Autoren, die die Priorität der göttlichen „Anordnung“, das heißt des göttlichen Willens statuieren. Auf beiden Seiten ist es der terminologische Gegensatz von Sein und Anordnung oder umfassender: von Natur und Wille, der die Diskussion bestimmt.

Dieser neuplatonisch-christliche Gegensatz von Natur und göttlichem Willen erscheint jedoch lediglich als theologische Zuspitzung eines noch allgemeineren Problems, wenn man die historische Entwicklung mit ins Auge fasst. Denn seit Origenes gibt es auch die entsprechende Diskussion um die Rolle des menschlichen Willens. Seine Kritik an den gnostischen Theorien der festen Naturen hatte den Stein ins Rollen gebracht. Der menschliche Wille ist es, der das Sein oder die bestimmte Natur macht, nicht umgekehrt, das ist die These, die die christlichen Philosophen (neben Origenes: Gregor von Nyssa, Basilius, Johannes Chrysostomus und andere) den „Natur“-Theoretikern aller Zeiten, also der gesamten grie-

75 Vgl. Basilius, *Homiliae in hexaemeron* II 7,26, Hg. Emmanuel Amand De Mendieta/Stig Y. Rudberg, Berlin 1997: Γενηθήτω φῶς. Καὶ τὸ πρόσταγμα ἔργον ἦν καὶ φύσις ἐγένετο, ἥς οὐδὲ ἐπινοῆσαι τι τερπνότερον εἰς ἀπόλαυσιν δυνατόν ἐστι λογισμοῖς ἀνθρωπίνους. IV 2,45: Νόησον γὰρ ὅτι Θεοῦ φωνὴ φύσεώς ἐστι ποιητικὴ, καὶ τὸ γινόμενον τότε τῇ κτίσει πρόσταγμα τὴν πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀκολουθίαν τοῖς κτιζομένοις παρέσχετο. IX 2,8: οὕτως ἡ φύσις τῶν ὄντων ἐνὶ προστάγματι κινηθεῖσα, τὴν ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ κτίσιν ὁμαλῶς διεξέρχεται, τὰς τῶν γενῶν ἀκολουθίας δι' ὁμοιότητος ἀποσώζουσα, ἕως ἂν πρὸς αὐτὸ καταντήσῃ τὸ τέλος. Gregor Nyssenus, *De creatione hominis*, Hg. Hadwig Hörner (Gregorii Nysseni Opera supplementum), Leiden 1972, S. 25,5: τὴν ἐαυτῆς ἀκολουθίαν. ἐγένετο δὲ ἐξ ἀρχῆς προστάγματι δεσποτικῷ καὶ τὸ τότε λαληθὲν διὰ πάσης τῆς κτίσεως μέχρι τέλους χωρεῖ. Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 49, col. 116: Αὐτὸς γοῦν οὐχ οὕτω τὰ σπέρματα ἐξήγαγεν ἀπὸ τῆς γῆς, ἀλλ' ἐκέλευσε μόνον, καὶ πάντα ἐβλάστησε. Καὶ πάλιν, ἵνα μάθῃς ὅτι οὐχ ἡ τῶν στοιχείων φύσις, ἀλλὰ τὸ πρόσταγμα αὐτοῦ πάντα ποιεῖ, αὐτὰ τε τὰ στοιχεῖα οὐκ ὄντα παρήγαγε. Johannes Chrysostomus, *In Genesim*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 53, col. 178: Εἰ γὰρ καὶ ἡ φύσις ἐργάζεται, ἀλλ' οὐκ οἰκεία δυνάμει, ἀλλὰ τῷ προστάγματι τοῦ δημιουργήσαντος εἵκουσα.

Der Satz, in dem Julian bestreitet, dass es je einen Widerstreit (μάχοιτο) geben könnte zwischen göttlicher Anordnung und Natur, erscheint fast wie eine wörtliche Anspielung auf Origenes, *Homiliae in Job*, Hg. Joannes Baptista Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, vol. 2. Paris 1884 (Nachdruck 1966), S. 384,18: διὰ γὰρ τοῦτο οὐκ ἀφῆκεν αὐτὴν εἶναι γαληνιαίαν, οὐδὲ ἡμερον, ἵνα κηρύττῃ τοῦ Θεοῦ τὴν ἰσχύν, τῆς φύσεως τῷ προστάγματι μαχομένη, καὶ τοῦ προστάγματος πανταχοῦ νικῶντος.

76 Vgl. Eusebius (Anm. 16), *Praeparatio evangelica* VII 10,3,1: διδόναι ἐνὶ τε λόγῳ, τὴν παμμήτορα τῶν ὅλων φύσιν, προστάγματι θεοῦ δεδουλωμένην, νόμοις θείοις ὑπέκειν καὶ τῇ τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ βουλῇ μὴ γὰρ εἰκὴ μὴδ' ὥς ἔτυχε μὴδ' αὐτομάτῳ καὶ ἀλόγῳ φορᾷ συνεστάναι τὸν τηλικούτον διάκοσμον μὴδ' ἀναιτίου φύσεως ἔργον τυγχάνειν τὸ μέγα τοῦτο καὶ περικαλλὲς τεχνούργημα, ἀλλ' εἶναι μὲν ποίημα τοῦ πανσόφου τῶν ὅλων ἀρχιτέκτονος, τοῦ δὲ αὐτοῦ λόγοις καὶ νόμοις ἱεροῖς διακυβερνᾶσθαι.

chischen Philosophie entgegenhalten. Man hat deswegen Gregor von Nyssa mit der Freiheitslehre Sartres und Renouviere in Verbindung gebracht.⁷⁷ Ja, man muss sagen, dass diese von den christlichen Autoren angezettelte Diskussion um die Funktion des menschlichen Willens es war, die überhaupt zum ersten Mal den begrifflichen Gegensatz von Sein und Wille oder den uns geläufigen von Natur und Freiheit etabliert hat. In diesen Kontext gehört auch Julians Kritik der christlichen Lehre vom Vorrang des (göttlichen) Willens. Das griechische Denken hat sich ein letztes Mal in Julians Verteidigung der neuplatonischen „Natur“-Theorie Gehör verschafft.

8. Das Verzeihen

Mit dem Willensproblem mag zusammenhängen, dass eine andere Sache strittig zwischen dem Christentum und seinen Kritikern verhandelt wurde, nämlich das Thema des Verzeihens. Denn die Schuld, die verziehen wird, ist – zumindest nach der christlichen Anschauung – die Sache des Willens.⁷⁸ Also ist es auch das Verzeihen.⁷⁹ Das Christentum hat überhaupt erst ein Bewusstsein für das, was moralische Schuld eigentlich ist, in unsere Welt gebracht. Gegenstand des Verzeihens ist nach den Texten des frühen Christentums die sittliche Schuld, also die Verfehlung des Willens, der diese bereut. Verzeihung ist danach ein intersubjektiver Vorgang, eine Antwort auf die Reue und die damit verbundene Bitte um Verzeihung.⁸⁰ Ursprünglich freilich, wie es das griechische Wort συγγιγνώσκειν auch nahe legt, ist Verzeihen ein kognitiver Akt, das „Miterkennen“ und Verstehen der Schuld, die selbst ebenfalls als eine kognitive Verfehlung angesehen wird.⁸¹ Was für eine Veränderung im Verständnis des Verzeihensbegriffs das Christentum eingeleitet hat, kann man daraus entnehmen, dass in der Neuzeit, zum Beispiel bei Georg Simmel, gerade das Gegenteil der griechisch-antiken Ansicht vertreten wird: „Nicht weil man begreift, sondern trotzdem man nicht begreift, kann man verzeihen“.⁸² Die durch das Christentum veränderte Form des Verzeihens, um

77 Vgl. Gaïth, Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, S. 72.

78 Augustinus, *Contra Felicem* II 8, Hg. Joseph Zycha, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 25,2, Prag/Wien/Leipzig 1892, S. 836,27: *si autem paenitentia est, et culpa est; si culpa est, et uoluntas est; si uoluntas est in peccando, natura non est, quae cogat.*

79 Vgl. Johannes Chrysostomus, In Ioannem, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 59, col. 37: [...] καὶ οὐδὲ τὴν ἀπὸ τῆς φύσεως συγγνώμην ἔχει. Προαιρέσεως γὰρ καὶ γνώμης ἡ κακία πάντα.

80 Wie weit sich moderne Auffassungen von dieser ursprünglich christlichen Ansicht entfernen können, zeigen jene Entwürfe, die von einer „ontologischen“ Schuld und Verzeihung sprechen, wie die von Spaemann, Robert, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart ²1990, S. 239–254, sowie Kodalle, Klaus-M., Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens, Mainz 2006, S. 75ff.

81 Zur Entwicklung des Verzeihensbegriffs vgl. Kobusch (Anm. 21), S. 124–130.

82 Simmel, Georg, Einleitung in die Moralwissenschaft, Hg. Otthein Rammstedt (Gesamtausgabe 4), Frankfurt a.M. 1991, S. 224 (zitiert nach Bossmeyer, Christine/Trappe, Tobias, Artikel

nicht zu sagen veränderte Wesensauffassung des Verzeihens, konnte einem griechisch denkenden Bewusstsein nicht auf Anhieb einleuchten. Zu tief sitzt die griechische Uridee von der Gerechtigkeit, nach der jegliche Schuld durch eine Form der Sühne ausgeglichen werden muss, als dass die christliche These von der Gott und den Menschen möglichen Vergebung sittlicher Schuld akzeptabel erscheinen könnte. Julian Apostata hat im vierten Jahrhundert seiner Empörung über diese sowohl das Gottes- wie das Menschenbild fundamental verändernden Lehren über Vergebung und Verzeihung Ausdruck verliehen, indem er Jesus die Worte in den Mund legt: „Verführer, Mörder, Tempelschänder, Verbrecher, kommt getrost herbei: Ich will euch rasch reinigen, indem ich euch in diesem Wasser wasche. Und wer wieder in sein sündiges Tun zurückfällt, braucht sich nur an Brust und Haupt zu schlagen, und ich will ihm gleich seine Unschuld wieder verleihen“.⁸³ Julian hat selbst in seiner gegen die Galiläer gerichteten Schrift die seelenreinigende Kraft der christlichen Taufe bezweifelt und damit einen Topos der Christentumskritik wiederholt.⁸⁴ Und noch zweihundert Jahre später kritisiert Simplicios, einer der letzten Neuplatoniker, just diese christliche Vorstellung von einem verzeihenden Gott. „Einige von den Heutigen“, sagt er, und es können nur Christen gemeint sein, sehen es als notwendiges Zeichen der göttlichen Güte an, dass er den Sündern vergibt und verzeiht. Doch dieser Gedanke führt unweigerlich in nicht entwirrbare Schwierigkeiten sowohl in Bezug auf den, der Unrecht getan hat, als auch den, der es erleiden musste. Man braucht nur an den platonischen Grundgedanken zu erinnern – so sucht Simplicios die christliche Verzeihensidee ad absurdum zu führen –, dass die Schuld ein Übel, eine Krankheit, eine Schande der Seele ist, die noch vergrößert würde, wenn der Delinquent keine Strafe abzubüßen hätte. Ja, Gott selbst wäre durch die Verzeihung an der Vermehrung des Übels gewissermaßen beteiligt. Kurzum: Die christliche Idee vom verzeihenden Gott verrät einen kruden Anthropomorphismus, der sich schlechterdings nicht mit dem Gott eigener unveränderlicher Seligkeit verträgt. Weder wendet sich Gott ab oder zürnt uns, wenn wir sündigen, noch wendet er sich uns zu, wenn wir Reue über das Getane empfinden. Wir sind es vielmehr selbst, die wir uns durch unsere sittliche Depravation von dort entfernen.⁸⁵ Diese Kritik eines Neuplatonikers um die Zeit der Schließung der Akademie bestätigt die These, von der in diesem Abschnitt ausgegangen worden war. Die christliche Philosophie hat die wenigen positiven Anstöße aus dem Bereich der griechischen Philosophie aufgenommen und eine Philosophie des Verzeihens etabliert, nach

„Verzeihen/Vergeben“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel 2001, S. 1024 f.).

83 Julian, Die Cäsaren 38, Hg. Christian Lacombrade, Oeuvres complètes II 2, Paris 2003, S. 70–71.

84 Julian (Anm. 12), Contra Galilaeos, Fragment 59, S. 154–155; vgl. auch Porphyrios (Anm. 12), Contra Christianos, Fragment 88.

85 Simplicius, Commentaire sur le *Manuel* d’Épictète XXXVIII, Hg. Ilsetraut Hadot, Leiden/New York/Köln 1996, S. 386, 628–689.

der das Vergeben der sittlichen Schuld als Grundelement einer humanen Existenz gedacht werden muss und darüber hinaus – gegen das platonische Diktum in den *Nomoi* – auch als Gottesprädikat.

Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum

Die „Pseudomorphosen“ des platonischen Denkens
im „magischen Zeitalter“

Christian Schäfer

Das Naheliegende ist das Erstaunliche. Nicht die *differentia specifica* – die ist jedem früher oder später auffällig –, sondern die Erkenntnis des *genus proximum* macht heute zumeist die Kunst des Unterscheidens aus und ermöglicht die Definitionen.

Jorge Luis Borges

1. Die Problemstellung

Es scheint so, als hätte man sich daran gewöhnt, im Versuch der philosophischen Reaktion gegen das Christentum, wie er unter Kaiser Julian unternommen wurde, ein Kuriosum zu sehen, das gerade auch deswegen als „spannend“ gilt, weil hier der Deutungsfolklore nach der Lauf der Dinge einen Zuspätgekommenen mit recht unchristlicher Erbarmungslosigkeit abgestraft hat. Das vermeintlich Resultative der Geschichte lässt den Betrachter dabei allzu gerne fasziniert oder kopfschüttelnd feststellen: „Er dachte offenbar wirklich, man könne ... – heute aber wissen wir doch, dass ...“. Vielleicht hat Henning Ottmann diese standardisierte Ansicht in neuester Zeit am bündigsten ausgesprochen:

Das große Projekt des Kaisers, die religionspolitische Rückwendung zum Heidentum, war zum Scheitern verurteilt. In der Asche war nicht mehr ausreichend Glut. Mit philosophischem Synkretismus und Neuplatonismus waren die Massen nicht zu erreichen. Was Julian versuchte, war vergeblich. Er verschrieb sich einer Vergangenheit, die selbst in seiner eigenen Wahrnehmung nicht mehr als das erschien, was sie einmal gewesen war. Das mag man wie David Friedrich Strauß romantisch nennen, und im

Gegensatz zu Strauß muß man an der subjektiven Ehrlichkeit dieses Träumers nicht zweifeln. Aber ein Träumer und Schwärmer ist er gewesen. Er wußte nicht, was er tat.¹

Julian genießt dementsprechend bei den Interpreten die Sympathien oder erregt das Mitleid eines Don Quijote – oder meistens beides gleichermaßen. Gerade das mit tiefster Überzeugung angegangene Aussichtslose im Verkennen der Zeichen der Zeit, das unbeirrt Akairotische, macht das Faszinosum von Julians Überzeugungen und Unternehmen offenbar zum guten Teil aus.²

Dabei ist das doch gerade, was das „Spannende“ oder das Kuriose betrifft, als Deutungsannahme eigentlich eher erstaunlich. Denn die Tatsache, dass hier jemand an prominenter Stelle im vierten Jahrhundert mächtig gegen die geistige Ausbreitung und Selbstgewissheit des Christentums rebelliert und mit den Waffen der geistigen und politischen Auseinandersetzung zur Wehr setzt, könnte man doch genauso gut als eher vorhersehbar oder – soweit das keine *contradictio in adiecto* ist – als „psychologisch folgerichtig“ betrachten. Der Grund dafür, dass Julian Apostata in den Augen vieler als ein seltsames und verloren romantisches Phänomen betrachtet wird,³ das sich offenbar gegen den Lauf der Zeit stemmt

1 Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Band 2/1: Die Römer, Stuttgart 2002, S. 354.

2 Faszinierend und spannend auch unter dem falsch vergleichenden Gesichtspunkt des Musters fürs Eigene, wenn nach langem Usus der Interpreten anhand des vierten Jahrhunderts die eigene Gegenwart diagnostiziert wird. Es ist eine spätestens seit der Renaissance eingeübte Gewöhnung, die Antike zur Musterkultur der eigenen oder sogar nachgerade zum Paradigma jeder Geschichtsentwicklung zu machen. Dadurch, dass die ersten Jahrhunderte nach Christus gemäß einer verschwommenen Vorstellung von „Spätantike“ dieser Musterantike zugeschlagen werden, liegen die vermeintlichen Spiegelbildlichkeiten der wie selbstverständlich distanziert analysierten Gegenwart zu diesem Muster einer Spätzivilisation blank. Was Julian betrifft, sind das unter anderem: Das vermutete Wiederaufblühen von wundergläubiger Irrationalität und Okkultismus, ein überspanntes Anhängen an Erlösungslehren aus dem Orient, der Rückzug in private Innerlichkeit, etc. (für ein typisches Beispiel vgl. die nächste Anmerkung 3 zu Strauß). Zur Problematisierung dieser und ähnlicher Auffassungen und ihres Ursprungs vgl. Demandt, Alexander, *Der Untergang Roms als Menetekel*, in: Ders., *Geschichte der Geschichte*, Köln 1997, S. 39–59; Ders., *Spengler und die Spätantike*, in: Ders., *Geschichte der Geschichte*, S. 60–80; sowie Ders., *Der Fall Roms. Die Auflösung des Römischen Reichs im Urteil der Nachwelt*, München 1984, insbesondere S. 494ff. Über das intrikate Verhältnis von Moderne und „Spätantike“ siehe unter anderem Schmitt, Arbogast, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart 2003, S. 66–77, 207–215 und öfter. Dass gerade die vermutete „religiöse Erneuerung“ mit dem diagnostizierten politischen oder kulturellen Abstieg korreliert, die „Angst vor dem Ende“ mit dem „Ende der Angst“ und die „Abendgefühle des Weltentages“ mit den „Morgengefühlen des Weltensabbats“, zeigt wiederum Demandt, Alexander, *Historische Apokalyptik*, in: Ders., *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Köln/Weimar/Wien 1994, S. 21–44, insbesondere S. 25f.

3 So der Tenor des Werks von Strauß, David Friedrich, *Der Romantiker auf dem Throne der Caesaren oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim 1847. Entsprechend finden sich bei Strauß dann auch gleichermaßen die üblichen Fortschrittskritiken an der „Spätantike“: Das, was bei Julian als „alt“ gelten wollte, ist in Wirklichkeit „spät“, synkretistisch, mystisch versponnen, neu ohne es sein zu wollen, und so weiter. Kurz: „Romantik, ob bei Julian oder in seiner eigenen

und eigentlich von Anfang an zum Scheitern verurteilt war, muss jedenfalls erst auf seine Sachhaltigkeit geprüft werden. – Und auf die sachliche Richtigkeit der Voraussetzungen solch einer Überprüfung. Denn es ist ja nicht so, dass, wie es im 19. Jahrhundert ein prominenter Historiker formuliert hat, die gestalt- und zielgebende Bestimmung und eigentliche Leistung der paganen hellenischen Welt darin bestanden hätte, sich selbst vollkommen zu überwinden und obsolet zu machen, damit der weltgeschichtliche Auftritt des Christentums erfolgen konnte.⁴ Und dennoch ist das anscheinend – in „politisch korrekt“ säkularisierter Form – die zumindest stillschweigende Annahme geblieben, über alle Sympathien oder Antipathien dem Phänomen des Auftretens des Christentums gegenüber hinweg: Dass zu diesen Zeiten etwas Neues, nämlich Christliches, in der historischen Stufenfolge nachrückt und das Gewesene geradezu folgerichtig verdrängt, übersteigt und in einer eindeutig sinngerichteten zeitlichen Evolution „aufhebt“. Es bleibt die Frage, wieviel Hegel (der steht ja bei diesen und ähnlichen Entwürfen im Hintergrund⁵) die Geschichte eigentlich zu vertragen imstande ist⁶ und ob denn (einmal aus theologischer Warte betrachtet) wirklich das mit der „Fülle der Zeit“ gemeint sein kann. Die Gegenfrage müsste daher vielleicht eher lauten: Erscheint es denn nicht vielmehr als gewissermaßen zu erwarten, dass es während der nur etwas mehr als siebenzig Jahre, die zwischen der ersten offiziellen Anerkennung des Christentums im Römischen Reich durch Constantin den Großen und der Erhebung des Christentums zur Reichsreligion durch Theodosius liegen, dazu kom-

Gegenwart, war für Strauß innere Unwahrheit, ein sich selbst die Wahrheit verbergender Mystizismus“ (Ottmann (Anm. 1), S. 348).

- 4 Droysen, Johann Gustav, *Geschichte des Hellenismus*, Hg. E. Bayer, Tübingen 1952, Teil III, S. 6–9 und S. 17f.
- 5 Die Hegelschen Grundlagen dafür finden sich bei Droysen des Öfteren angesprochen, so zum Beispiel in folgender Passage aus der *Geschichte des Hellenismus* (Anm. 4), Teil I, S. 198: „In solchen Siegen vollzieht sich die Kritik dessen, was bisher war und galt, aber nicht weiterführt, mächtig und selbstgewiss schien, aber in sich krank und brüchig ist. Nicht das Herkommen noch das ererbte Recht, nicht Friedlichkeit noch Tugend noch sonstiger persönlicher Wert schützt dann vor der überwältigenden Macht dessen, dem das Verhängnis geschichtlicher Größe zuteil geworden ist“. Vgl. dazu auch Bravo, Benedetto, *Hégélianisme et recherche historique dans l'oeuvre de J.G. Droysen. Antiquitas Graeco-Romana*, Prag 1968, S. 151ff.; sowie Christ, Karl, Johann Gustav Droysen, in: Ders., *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972, S. 50–67, vor allem S. 52 und S. 66.
- 6 Von früh an hatte Hegel dabei gerade die „wunderbare Revolution“ der „Ablösung“ der Antike durch das Christentum als eine der Hauptaufgaben der „denkenden Geschichtsforscher“ angesehen: Vgl. Hegel, W.G.F., *Theologische Jugendschriften*, Hg. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 220. Im Gefolge Hegels hatten auch Ernst Curtius und Jakob Burckhardt ein aszendentes Aufhebungsmuster im Verhältnis von müde und zweifelnd gewordener Antike und jugendlich selbstgewissem Christentum gesehen. So lautet beispielsweise Burckhardts Bestandsaufnahme der Zeit Kaiser Constantins: „Eine hohe geschichtliche Notwendigkeit hatte das Christentum auf Erden eingeführt, als Abschluß der antiken Welt, als Bruch mit ihr, und doch zu ihrer teilweisen Rettung und Übertragung auf die neuen Völker“ (Jakob Burckhardt, *Werke* Band 2. Jakob-Burckhardt-Gesamtausgabe, Hg. E. Dürr, Basel 1929, S. 113).

men würde, dass gegen diese Entwicklung auch aufgebeht und mit Macht ein anderer Weg gesucht werden würde?

2. „Übergangszeit“ und „Pseudomorphose“

Eine allzu naive aszendenztheoretische Betrachtung der Dinge mag vielleicht auch daran hängen, dass man den Konflikt zwischen Julian und dem Christentum allzu sehr wie eine querelle des anciens et des modernes anzusehen gewohnt ist. Diese Ansicht ist aber falsch und meist doch nur eine Umdeutung späterer Kontroversen auf auch in diesem Sinne längst vergangene Zeiten. Eine Ansicht übrigens, die auch nicht dadurch zur Tatsache geädelt wird, dass Julian, Symmachus und andere pagane Vordenker im vierten Jahrhundert die Anciennität ihrer Sache wiederholt ins Feld führen: Es war für sie eher eine Anamnese des Ewigkeitsanspruchs ihrer Überzeugungen, als ein nostalgisches Argument.⁷ – Selbst wenn diese Überzeugungen ein Auf und Ab in der Geschichte zeigten und zu anderen Zeiten kräftiger geblüht oder ihre Aristien gehabt hatten.⁸

Auch wird es kaum helfen, die hier zur Frage stehende Epoche kurzerhand als „Übergangszeit“ zu etikettieren und dafür generell „Dekadenz-“ und „Krisenphänomene“ diagnostizieren zu wollen, wie sie eben vermeintlicherweise zu Selbstfindungsphasen und „dark ages“ gehören. Bedenkenswert ist im Gegensatz zu solchen Vermutungen die folgende Aussage von José Ortega y Gasset, die eine Existenz historischer „Übergangsphasen“ zwar nicht in Abrede stellt, aber ganz richtig davor warnt, diese „Phasen“ allein vom Übergang her zu definieren:

Wenn wir von Übergang und Dekadenz sprechen, müssen wir uns darüber Rechenschaft geben, wie wenig wir damit sagen; statt mit diesen Begriffen wie mit Mechanismen zu manipulieren, die uns durch ihr eigenes automatisches Wirken ein Stück der Vergangenheit aufzuklären vorgeben, sollten wir darin eine Aufforderung sehen, die seltsame und konkrete Gestalt zu erforschen, die das menschliche Leben unter den abstrakten Bezeichnungen ‚Übergang‘ und ‚Dekadenz‘ annimmt.⁹

Was die positive Einordnung des Christentums in die geistige Umgebung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, und namentlich des vierten und fünften Jahrhunderts, betrifft, wird im Späteren in Abschnitt 3 ein Interpretationsvorschlag unterbreitet werden. Die – zumindest akademischen – Tendenzen, die dagegen versuchen, den historischen Status der „Spätantike“ positiv neu zu defi-

7 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Dirk Cürsgen in der Einleitung seines Beitrags zum vorliegenden Band.

8 Richtig sagt daher García Blanco, José, *Juliano, Discursos I–V*, Madrid 1979, S. 9: „a Juliano hay que entenderlo no en una perspectiva lineal, sino como cúmulo y ejemplo de las contradicciones de su época“.

9 Ortega y Gasset, José, *Ideen für eine Geschichte der Philosophie*, in: José Ortega y Gasset, *Vom Menschen als utopischen Wesen*, Hg. E. Straub, Zürich 2005, S. 131–200, hier 135.

nieren, lassen sich in Aussagen wie der folgenden von Peter Brown ablesen, in denen sie gleichsam kulminieren:

Als ‚gelernter‘ Mediävist, der sich lange mit der Geschichte des späten vierten, des fünften und sechsten Jahrhunderts befaßt hatte, vermochte ich jenen Darstellungen der spätantiken Zivilisation nicht zu folgen, die deren beherrschende Kennzeichen aus einer Stunde des Zusammenbruchs, der Desillusionierung, der Flucht vor den widrigen Realitäten einer scheiternden Gesellschaft ableiten wollten. In meinen Augen war das spätere Imperium eine sehr geordnete Welt, zugleich aber auch eine überraschend schöpferische Welt. Sie beeindruckte mich vor allem als eine Welt, in der die betonte Hinwendung zum Übernatürlichen weit davon entfernt war, Weltflüchtigkeit zu fördern, sondern im Gegenteil in ganz ungewöhnlichem Maße das Sicheinlassen auf das Diesseits, durch Schaffung neuer bzw. die Reform von alten Einrichtungen, zu rechtfertigen schien; [...] Als Mediävist mußte ich mir sagen, daß diese Einrichtungen, die in den meisten Büchern mit dem katastrophalen „Niedergang und Verfall“ der römischen Welt in Verbindung gebracht wurden, in Wirklichkeit für ein weiteres Jahrtausend die Grundlage einer organisierten Gesellschaft bildeten. Wie sollte es zugehen, daß aus jenen angsterfüllten Träumern, denen die „Krise des dritten Jahrhunderts“ angeblich keine Hoffnung mehr im Diesseits gelassen hatte, binnen einer einzigen Generation jene bewundernswert tatkräftigen Menschen hervorgingen, die ich aus dem vierten Jahrhundert kannte?¹⁰

In impliziter Auseinandersetzung mit Forschungstendenzen, wie sie etwa mit den Arbeiten von Eric Robertson Dodds¹¹ und deren Fortschreibern in Verbindung zu bringen sind, diagnostiziert Brown die Spätantike zu Recht als eine homogene Eigenzeit, deren „neu artikulierter Glaube an die Gegenwart“ in unproblematischer Weise identisch ist mit dem Glauben an „die Gegenwart übernatürlicher Mächte in den menschlichen Dingen“.¹²

Man täte also vielleicht besser daran, den Konflikt zwischen Julian und dem Christentum, zwischen Gnostik, orthodox kirchlicher Theologie und „heidnischem Platonismus“ in einem anderen Kontext und (um es einmal so auszudrücken) auf gleicher „Augenhöhe“ und mit gleichem Epochenanspruch ausgetragen zu betrachten. Gerade der Platonismus, dem Julian huldigt und der gleichzeitig die Begriffs- und Begreifenssprache des christlichen Denkens zu jener Zeit wird, könnte dafür einen Weg weisen. Denn, wie es Heinrich Dörrie einmal knapp auf den Punkt gebracht hat:

Mit einer Aussage ‚... war Platoniker‘ ist von etwa 220 n.Chr. an sehr wenig gewonnen. Der Platonismus gewann – fast schlagartig – eine erhebliche Breitenwirkung. Platonische Fachsprache wurde zum Vehikel nahezu jeder philosophischen Diskussi-

10 Brown, Peter, *Die letzten Heiden*, Frankfurt a.M. 1995, S. 22f.

11 So Dodds, Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965. Vgl. als Antwort auf Dodds auch: *Pagan and Christian Anxiety: A Response to E. R. Dodds*, Hg. Robert C. Smith, Washington 1984, sowie Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians*, New York 1987, S. 64–66.

12 Brown (Anm. 10), S. 23.

on. Aber auch die absichtlich dunklen Offenbarungen der hermetischen Schriften ‚platonisieren‘. Es dürfte schwer sein, Prosa-Autoren (...) des 3., 4. und 5. Jahrhunderts zu benennen, die nicht irgendwie eine Einwirkung des Platonismus erkennen lassen.¹³

Damit war der Platonismus ein Phänomen, so fährt Dörrie in überzeugender Ausführung weiter fort, das auf allen Ebenen unverkennbare Wirkungen ausübte und normativ in Formgebung und als Inhaltsvorgabe wirkte. – Es sollte für das Folgende also nicht übersehen werden, dass der Gebrauch von „Platonismus“ und „platonisch“ (vielleicht nicht durchgehend, aber doch sehr häufig) im Sinne einer Synekdoché geschehen muss, wo einmal der weitere Begriff – Platonismus als Denk- und Ausdrucksart –, ein andermal die engere Auffassungsweise – der Platonismus als Einzelschule oder Hairesis – erst den Sinn der Konfrontation oder Integration dem christlichen Denken gegenüber erschließt. Anders scheint dem Problem für Julians Zeit und geistige Umgebung auch nicht angemessen beizukommen zu sein: Ähnlich also, wie man im Deutschen von „Tag“ im weiteren Sinn der Bezeichnung von vierundzwanzig Stunden zu sprechen gewohnt ist und doch gleichzeitig mit „Tag“ ebenso nur die lichten Stunden dieses Zeitraums benennen kann. Nach der einen Auffassung wird dann der Tag als Unterschied zur Nacht gelten, in der anderen wird er die Nacht miteinschließen.¹⁴

Vielleicht ließe sich, zumindest aus geistesgeschichtlicher Warte, für diese Jahrhunderte statt etwa von „Spätantike“ und „Patristik“ (was das fragwürdige „alt versus neu“ Schema oder eine latente Epochenverschiedenheit mit anderen Worten wiederholen würde) also adäquater von einer eigenen – oder zumindest eigenständigen – Epoche sprechen, die im Platonismus sensu lato ihre besondere und weithin identifizierende Form gefunden hat. Eine Form, die ein grundlegendes Einheitsmoment bildet, das wiederum alles, was an bestimmenden „Einflüssen“ oder als „Synkretismus“ der Epoche gerne methodisch einheitsverweigernd unterstellt wird, zu widerlegen imstande ist.¹⁵ Und eine Form mithin, die mächtig

13 Dörrie, Heinrich, Die platonische Philosophie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, Göttingen 1967, S. 50.

14 Daran, diese Differenzierung von Platonismus im engeren und im weiteren Sinn nicht genügend beachtet zu haben, kranken viele Zuordnungsversuche von christlichem Denken und platonischer Philosophie, wie etwa die prominente Formelsammlung von Fabricius, Cajus, Zu den Aussagen der Griechischen Kirchenväter über Platon, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), S. 179–187.

15 Eine mit Recht sehr kritische Bestandsaufnahme der Begriffsverwendung von „Einfluss“ und „Synkretismus“ als geschmacksgebundenes Interessenvokabular in der Beurteilung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte im Sinne einer geistig unselbstständigen Epoche bietet McEvoy, James J., *Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?*, in: *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Hg. Th. Finan/V. Twomey, Dublin 1992, S. 155–170, insbesondere 160f. McEvoy legt dabei den Finger insbesondere auf die Tatsache, dass Strömungen innerhalb der christlichen Theologie des 19. Jahrhunderts eine unbarmherzige Tendenz zeigten, das vermutete rein Christliche von aller hellenischen Einmischung zu purgieren. Auf der anderen Seite des Spektrums steht der klassizistische Pur(g)ismus zusammen mit dem Vorwurf Nietzsches, das Christentum habe Europa um das geistige Erbe der Antike gebracht.

über der Gesellschaft und den geistigen Ausdrücken dieser Zeit liegt und sie in ihren reichen Möglichkeiten offenbar zu dem bildet, was sie ausmacht.¹⁶ Eine prägnante Form auch, die ganz und adäquat auszufüllen sich verschiedene Strömungen mit eigenen Anliegen und Inhalten, die christliche Lehre, gnostische Gebäude, und eben auch die pagane philosophische Richtung, für die Julian steht, streiten wie Einsiedlerkrebse um eine leere Behausung, die sie im Prinzip alle schon ihr eigen nennen.¹⁷ In seiner eigenen Weise hat Oswald Spengler in seinem umstrittenen geschichtsphilosophischen Werk dafür den Begriff des (vielleicht etwas unglücklich so benannten) „magischen Zeitalters“ zwischen Antike und Abendland (und beide am Saum teilweise überlappend) vorgeschlagen und den hier interessierenden Tatbestand einer „genotypisch“ nicht-hellenischen und „phänotypisch“ stark antikenförmigen Denkart mit dem Begriff „Pseudomorphose“ zu umschreiben versucht: Ein Begriff, den dann später Hans Jonas seiner Gnostikerinterpretation unterlegt hat und der in jüngster Zeit etwa von Michael Erler gerade zur Deutung der inhaltlichen Wandlungen des Platonismus wieder in die Diskussion geworfen wurde.¹⁸ Eher Versuche wie die letztgenannten und weniger Spengler sollen für das Nachstehende auch den Leitfaden der Überlegungen spannen, denn es kann hier nicht darum gehen, eine Epoche umfassend und in allen Facetten zu charakterisieren, sondern nur darum, die Formen ihres geistigen Selbstausdrucks auf einer bestimmten Argumentationshöhe zu fassen: Die Theo-

16 So ist es doch überhaupt auffällig, dass es von christlicher wie heidnischer Seite beständig Versuche ernsthafter Art gab, die antike Lebensweise, wie sie ebenfalls noch kraftvoll über die Gesellschaft des dritten bis sechsten Jahrhunderts weithin gebot, in der eigenen Existenzweise als wirksam zu erkennen, aber auch, sie versuchsweise abzulegen und eine andere Lebensweise zur eigenen zu erklären: Zu den derartigen Versuchen, die wir kennen, gehört der Cassiciacum-Kreis um Augustinus, der Trierer Hieronymus-Kreis, die Gemeinschaften der Wüstenväter, christliche und heidnische „Säkularkongregationen“, usw. Vgl. dazu etwa Aris, Marc-Aeilko, Cicero: ‚Der Traum des Hieronymus‘ und das Trauma der Christen, in: *Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext*, Hg. Ch. Schäfer/M. Thurner, Darmstadt 2007, S. 1–13, hier 3–7, sowie Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991, S. 48–65. Genauso auffällig ist aber, dass sich diese Existenzalternativen keineswegs dazu aufrafften oder aufraffen mussten, aus der phänotypisch gleichartig philosophischen Grundform der Geistbetätigung jener Jahrhunderte auszubrechen (nämlich aus der platonischen), ja sie sind sogar meistens ihre Träger.

17 Dieser oft beschriebene „Synkretismus“ der Epoche könnte ohne ein am Grunde verbindendes Moment nicht bestehen, also nicht ohne eine einende Formgebung. So sagt García Blanco, Juliano (Anm. 8), S. 8: „Juliano, contra lo que él cree, no representa el ideal helénico antiguo, sino [...] sus ideas, mezcla de racionalismo, neoplatonismo y teurgía, con un severo ideal ético – ¿estoico o cristiano? – impregnado de anhelos místicos, son más bien el testimonio de la evolución espiritual ya desde el siglo II de la Era“.

18 Vgl. Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Band 2, München 1922, S. 227–235 und öfter; die Einleitung von Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen⁸ 1966; siehe auch die diesbezügliche Ankündigung bei Erler, Michael, ‚Sokrates in der Höhle‘. Argumente als Affekttherapie im Gorgias und im Phaidon, in: *Platon verstehen*, Hg. M. van Ackeren, Darmstadt 2004, S. 57–68, hier 68.

logie des Christentums, die platonische Exegese der heidnischen Religion, die Denkart der gnostischen Strömungen, und dergleichen mehr. Dabei hat der Begriff „Pseudomorphose“, wenn er auf die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis von Platonismus und Christentum (oder auch zu anderen geistigen Bewegungen) angewendet wird, das bedenkliche Problem an sich, dass er schnell den Eindruck erweckt, hier würde einem strukturell eigenbestimmten Inhalt eine womöglich vollkommen artfremde Form nur äußerlich übergestülpt. Die Herkunft des Begriffs aus der Mineralogie und Veranschaulichungsbeispiele wie die mit den Einsiedlerkrebsen (die sich durchaus schon mal groteskerweise um leere Bierdosen als Behausung zanken) leisten dem ja auch Vorschub. Endre von Ivánka etwa hat daher fälschlicherweise vom Platonismus als dem „Gewand“ oder der äußeren Hülle des Christentums gesprochen, und viele sind ihm in dieser Ansicht vorangegangen und gefolgt.¹⁹ Der Fehler ergibt sich in solchen Fällen daraus, dass man die Form, die *morphé*, als bloß äußere auffasst (wie das bei geologischen Pseudomorphosen der Fall ist). Man vergisst dabei allzu häufig, oder übersieht geflissentlich, dass hier zur angemessenen Deutung doch eher die Strukturform gemeint sein muss, nicht nur eine Präsentationsform also, nicht nur eine äußere *figura* oder ein umrisshaftes *lineamentum*, wie die Schulphilosophie differenzierend sagt, sondern eine Durchformung, die sich dann zwar auch äußerlich gestaltgebend auswirkt, das Geformte jedoch im Tiefsten definierend bestimmt.²⁰ Damit aber ist eine Pseudomorphose im strengen Auffassungssinn ohnehin ein Oxymoron. *Forma dat esse*, heißt es deswegen zu Recht in der philosophischen Tradition,²¹ die somit auch unterscheiden kann, dass etwa ein Hirsekorn zwar die *figura* eines Pferdes haben kann (das wäre möglicherweise eine Art zufälliger „Pseudo-Morphe“), niemals aber als Hirsekorn die *forma* eines Pferdes, die es unter anderem zum Laufen, zum Wiehern und zur Fortpflanzung mit anderen Pferden brächte.²²

Die Stärke des Pseudomorphose-Begriffs (für die ich im Nachstehenden auch plädieren möchte) liegt dafür darin, dass hier anders als in der eben vorgestellten hylemorphistischen Interpretation in einsichtsfördernder Weise Wert auf die Feststellung gelegt wird, dass es insbesondere die Form sein kann, die das zeitlich sich Durchhaltende darstellt, und in verschiedenen Transformationen als identifi-

19 Von Ivánka, Endre, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 285.

20 Richtig daher Kobusch, Theo, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, S. 30, über das Verhältnis von Christentum und platonischer Philosophie: „Die Philosophie war für die Apologeten und Kirchenväter [...] mehr als nur eine Hülle oder ein Kleid, in die die christliche Lehre gesteckt wurde. Das Christentum war vielmehr durch und durch in seiner Substanz eine Form der Philosophie“.

21 So stellt die Form eben die Vollendung des Seienden dar und seine eigentliche Wesenart: *forma vel est ipsa natura rei [...] vel est constituens ipsam rei naturam* (Thomas von Aquin, Summa theologiae III q.13 a.1).

22 So das Beispiel bei Walter Burleigh, Tractatus de formis, Prima pars (Frederick J. Down Scott, Walter Burley's Treatise De formis, München 1970, S. 13f.).

zierende Formung präsent bleibt. Wenn sich die gnostischen Denominationen, die christliche Theologie und die Philosophie Julians in ihrer Zeit alle gleichermaßen als die Vollendungsform des platonischen Denkens empfinden und sich danach doktrinal einrichten, so kann man in diesem Sinne durchaus (vom historischen Blickwinkel her betrachtet) von einer Pseudomorphose im Hinblick auf den antiken Platonismus sprechen, der als Form nach wie vor ihre geistige Epoche dominiert und ihnen (vom systematischen Blickwinkel her angesehen) ihr Sein gibt, indem er ihnen seine Form einprägt und damit auch ihre „Inhalte“, zwar nicht unbedingt hergibt, aber doch in ein Raster stellt und mitdefiniert. Nur aufgrund dieser Voraussetzung lässt sich dann, wenn überhaupt, für dieses Problem im adäquaten Sinn von „Form“ und „Inhalt“ differenzierend sprechen.²³

Im Folgenden möchte ich auf der Grundlage und in Weiterführung dieser Überlegungen versuchen, die für Julians angeblichen „Restaurationsversuch“ interessierenden Positionen anhand von Konvergenzen und Divergenzen auf dem gemeinsamen Hintergrund des platonischen Denkens zu sortieren und zu erklären – und damit zugleich die Konvergenzen und Divergenzen selbst. Statt von „platonischer Restauration“ und „christlichem Neuanfang“ ergibt sich damit eher das Bild eines Kampfes um die Charakteristik einer gemeinsamen Epoche. Das wird zunächst anhand von (allerdings gezwungenermaßen nur wenigen) ausgesuchten Themenfeldern und Belegstellen für die tragenden Gemeinsamkeiten geschehen, die, so die Hoffnung, die entsprechenden Grundmomente von paganem Schulplatonismus, christlichem Denken und gnostischer Lehre auszudeuten und zu illustrieren in der Lage sind (Abschnitt 3). Sodann soll das intrikate Verhältnis der verschiedentlich und in verschiedenem Sinne auf einer fundamental platonischen „unity of attitude“ gegeneinander stehenden Lehren dieser drei erläutert werden (Abschnitt 4). Der Schluss gehört einer weiterführenden Ergebnisbetrachtung (Abschnitt 5).

3. Julian und das Christentum: Die Grundtendenz hinter den Einzelproblemen

Die oft seltsamen Übereinstimmungen, welche die ansonsten verbittert miteinander im Hader liegenden Gnostiker, Christen und „magischen“ Heiden (um bei diesen drei bekanntesten und vielleicht aus heutiger Warte tatsächlich bedeu-

23 Für richtig halte ich daher das Fazit zur Diskussion der „Spätantike“ bei Whittaker, John, *Platonism and Christianity*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Hg. H.J. Blumenthal/R.A. Markus, London 1981, S. 50–63: „It has often been remarked [...] that all Greek philosophy is theology. Nowhere is this generalization more valid, however, than in the first centuries after Christ. I have tried to illustrate the intellectual life of this period by presenting a number of characteristic themes which cut across all the boundaries which are traditionally set up between pagans and Christians, Jews, Stoics and Platonists. In spite of distinctions of sect and school the period possesses a fundamental unity of attitude“, etc. (S. 61).

tendsten Grundansätzen der Epoche zu bleiben²⁴) in bestimmten identifizierenden Punkten ihrer geistigen Selbstdarstellung aufweisen, ließen sich somit doch vielleicht besser erklären, als mit der Annahme, dass Julian eine Restauration des Überlebten gegen das kräftig neu Aufblühende versucht habe. Und vielleicht auch etwas anderes, was die Beschäftigung mit Julian dann doch wieder äußerst „spannend“ macht: Denn wenn man sich gemeinsam auf dem Boden oder in der integrierenden Form des Platonismus in seiner damaligen Ausprägung wiederfindet, auf selbem Terrain also die eigenen Inhalte gegeneinander auftreten lässt, dann lassen sich diese Inhalte sehr viel besser in ihren unverwechselbaren Charakteristika erkennen, ohne dass man befürchten müsste, man rede von vornherein aneinander vorbei, da man keine gemeinsame Form des Ausdrucks und kein gemeinsames Feld der Auseinandersetzung findet. Solche Gemeinsamkeit macht auch zuweilen die Eigenständigkeit oder „Jeweiligkeit“ einer Epoche erst aus, oder macht sie zumindest deutlich. Wer in den Annahmeformen der Wissenschaftssprache, der Seelenlehre, der Definition des Göttlichen, des sakralen Kaisertums, des mystischen Erkenntniswegs und dergleichen so weit übereinkommt, dass man auch von vornherein versteht, worüber der andere spricht, der wird auch den Kern der unüberbrückbaren Differenzen im Anderen gegenüber dem Eigenen nicht lange suchen müssen und die Auseinandersetzung gezielt und unverblümt darauf zuführen. In der Bezeichnung „Gegenplatonismus“, die Dörrie für das Christentum der ersten Jahrhunderte wählte,²⁵ steckt daher (gegen Dörries Absicht) eine bezeichnende Wahrheit selbst dann, wenn man Dörries implizite Nomenklatur mitmacht, unter „Platonismus“ nur dessen pagane Richtung anzunehmen, und zwar wegen der Doppeldeutigkeit des Präfixes „Gegen-“. Wie ein „Gegenspieler“ zwar dasselbe Spiel nach denselben Regeln spielt und gleichwohl antritt, die weiteren Spieler in diesem selben Spiel zu übertreffen und womöglich niederzurängen, so ist weitgehend auch das Christentum jener Zeit genauso (positiv gesprochen) ein wi(e)derspiegelndes Gegenbild des nichtchristlichen Platonismus wie (im negativen Sinne) ein Anti-Platonismus: Das Christentum war im Platonismus wie im Spiegel zu sehen, aber für pagane Platoniker und die Christen selbst darin oft fast nicht wiederzuerkennen.

Wie ein geraffter Beleg dafür verläuft das Leben des vielleicht berühmtesten geistigen Epochenvertreters, dessen Biographie sich fast wie ein immer wieder neu unternommenes Hineinwachsen in diese Form ausnimmt, wie ein ständig neues Ausmessen des Horizonts, in dem er steht und stehen will: Die „Bekehrungen“ des Kirchenvaters Augustinus vom Rhetor – einem Vertreter der ebenfalls epochenkennzeichnenden „Bildungsideologie“ – zum manichäischen Gnostiker,

24 Weitere wären denkbar, wie etwa die neupythagoreischen Richtungen in ihrem Entwicklungszusammenhang mit dem Platonismus: Vgl. dazu die Studien von John Whittaker, zum Beispiel: *Neopythagoreism and the Transcendent Absolute*, in: *Symbolae Osloenses* 48 (1973), S. 77–86, sowie Ders., *Epekeina nou kai ousias*, in: *Vigiliae Christianae* 23 (1969), S. 91–104.

25 Dörrie, Heinrich, Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: *Theologische Rundschau* 36 (1971), S. 285–302, hier 293.

zum platonischen Philosophen, und (vielleicht sogar „zwei Mal“) zum Christen, sind häufig und mit einigem guten Gespür der Interpreten als „bloße Wandlungen“ eines, und zwar eines platonischen, Grundansatzes in einer Person kritisiert worden. Die Kritik ist aber nur unter der Hinsicht nicht ganz unangemessen, dass es hier zu steten Umformungen der einen Form kam, zu genuin Augustinischen Transformationen der einen geistigen Formation, um die er fortwährend als die seinige kämpfte.²⁶ Die Kritik verliert ihre Berechtigung aber schließlich deswegen, weil genau das dem Augustinus seine qualifizierte Entscheidung für die eine und gegen die andere dieser einzelnen Denkformen ermöglichte und einen klaren Blick für die *differentia specifica* der einen gegenüber der anderen im epochebildenden Gemeinsamen. Kein Wunder denn auch, dass die Suche der christlichen Theologen im 19. und 20. Jahrhundert nach dem, was man gerne das „spezifisch Christliche“ nannte, meist nur dann ohne Peinlichkeiten ablief und wirklich belohnt wurde, wenn dieses Spezifische in den oder über die Auseinandersetzungen gesucht wurde, wie sie in den ersten paar Jahrhunderten nach Plotin das geistige Klima beherrschten.²⁷

Im *Ersten Petrusbrief* (3,15) wird als eine Grundanweisung für das „qualifizierte Christsein“ genannt, man solle jederzeit für die Hoffnung, aus der man lebt, Rede und Antwort stehen können. Ähnlich drückt Anselm von Canterbury gut tausend Jahre später dieses λόγον διδόναι in seiner Schrift *Cur Deus homo*, einem erstaunlichen – nach philosophiehistorischer Standardwertung durch und durch „platonisierenden“ – Werk über die zwingenden Vernunftgründe für die Menschwerdung Gottes, aus: „Es scheint mir eine grobe Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht vernünftig zu verstehen bemühen, was wir denn da glauben“.²⁸ Anselm formuliert hier den Anspruch der christlichen *doctrina*, man könne die Geheimnisse des christlichen Glaubens, auf denen das Leben des Christen ruht, auch ohne die Erfahrung seiner geoffenbarten Inhalte einsehen und müsse das eigentlich sogar (dass „Geheimnis“ in diesem Fall der christlichen Auffassung nicht „verborgenes Exklusivwissen“ heißen kann, liegt zutage). Wie zum Beleg dafür sagt Anselms Aufsehen erregender Zeitgenosse Peter Abaelard in seinem *Soliloquium*, dass das allein schon daran zu sehen sei, dass die antiken, insbesondere platonischen Philosophen ohne Kenntnis der Schrift und allein durch vernünftige Überlegung der christlichen *fides quae* sehr

26 Zum Problem vgl. – cum grano salis – auch McEvoy, *Neoplatonism and Christianity* (Anm. 15), S. 168f.

27 Es ist daher nach wie vor ein Thema von geradezu orthodoxiedefinierendem Interesse, und vielleicht hat John Dillon recht mit der Bemerkung: „It is, indeed, one of the few areas of classical scholarship in which one could conceivably get oneself excommunicated“ (Dillon, John, *Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity*, in: Finan/Twomey (Anm. 15), S. 7–26, hier 7).

28 Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, S. Anselmi Opera Omnia, ed. Franciscus Salesius Schmitt, Edinburgh 1940–1961, II, S. 48.

viel näher gekommen seien als die Propheten des auserwählten Volkes.²⁹ Ob Anselm dem zugestimmt hätte, ist nicht ausgemacht, denn das Argument Abaelards stellt die biblischen Autoritäten den heidnischen Vernunftlehrern in einer Weise entgegen, die Anselm wohl für absurd gehalten hätte, da doch rechte Vernunft und biblische Offenbarung im Grunde übereinkommen und nicht solcherart als „besser“ oder „schlechter“, „näher“ oder „ferner“ von der Wahrheit gegeneinander aufgefahren werden können.³⁰ Wenn es allerdings im Glauben ein Erfahrungsmoment gibt, dann steht für Anselm fest: Aus Erfahrung wird man klug, und es wäre fahrlässig, es dann ausgerechnet aus der Glaubenserfahrung nicht zu werden. Anselm macht sich zum Echo von berühmten Aussagen des Augustinus, wie dass die Platoniker, so man nur wenige ihrer Worte oder Aussagen verändern würde, eigentlich wie für Christen gehalten werden könnten (*paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierunt*; so *De vera religione* 4,7).³¹ Augustinus selbst weiß sich dabei offenbar in einer Tradition, die in Paulus den Vollender des Platonismus, oder zumindest von dessen sachlichen Grundanliegen, sehen konnte, und die womöglich daher auch keine Probleme etwa damit gehabt haben könnte, sogar die Gesichtszüge Plotins in die Ikonographie ihrer Paulusdarstellungen aufzunehmen.³²

Rede und Antwort stehen soll man also für sein Leben als Christ können, sagt der Petrusbrief, und Anselm versinnbildlicht geradezu den letzten Höhepunkt einer langen Überlieferungslinie, die zeigen wollte, wie das zu bewerkstelligen ist, nämlich durch vernünftige Überlegung. Λόγον διδόναι, der Lateiner sagt dazu *rationem reddere*, also „den Logos wiedergeben“, „Vernunft hergeben“

29 Vgl. Peter Abaelard, Soliloquium, Peter Abaelards philosophische Schriften, Hg. B. Geyer, Münster 1919–1933, S. 887; ähnlich in der *Theologia christiana*, S. 149 und S. 159. – Und, da schon eingangs von Droysen die Rede war: Auch dessen 1831 verteidigte (und freilich unter ganz anderen, nämlich eben Hegelschen Vorgaben formulierte) Doktorthese hieß, gestützt auf die weitere Begriffsbedeutung von „Religion“, „daß die griechische Religion der christlichen näherstehe als die jüdische“; im lateinischen Original unter Verwendung des Begriffs *doctrina*: „A doctrina Christiana Graecorum quam Iudaeorum religio propius abest“ (Christ (Anm. 5), S. 58 mit Anm. 22).

30 So wird von den Interpreten auch bisweilen mit beachtlich guten Gründen in Abrede gestellt, dass es jemals zu einer „Begegnung“ von Christentum und griechischem Geist gekommen sein könnte, da „beide nie getrennt waren“: Siehe Kobusch (Anm. 20), S. 29, mit den entsprechenden Belegzitate.

31 Fuhrer, Therese, Die Platoniker und die *civitas Dei*, in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 83–87, führt in diesem Sinne eine ganze Reihe von Übereinstimmungen zwischen Platonismus und Christentum auf, die sich in den Augustinischen Aussagen finden lassen. Als Ergänzung (und als Gegengewicht) zu Fuhrer interessant sind die Ausführungen bei House, Denis, *St Augustine's Account of the Relation of Platonism to Christianity in the De Civitate Dei*, in: *Dionysius* 7 (1983), S. 43–48, und Suchla, Beate Regina, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt, Göttingen 1995, S. 6–11, zur Frage des Ἑλληνισμός als einer der Grundhäresien im frühen Christentum.

32 Dazu Schäfer, Christian, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Leiden/Boston/Köln 2006, S. 163–173, und Ders., Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002, S. 349f.

muss man demnach als Christ also können, um nicht fahrlässig zu glauben.³³ Nun ist λόγος ein schier unübersetzbarer Begriff, doch pflegte ein alter Griechischprofessor, den ich gerne hörte, zu sagen, dass man nicht fehlgehen wird, wenn man unter dem λόγος in jedem Fall ein „vernünftiges Sinnnganzes, das sprachlich oder anderswie einleuchtend geäußert werden kann“ verstünde. In dieser Weise fassen auch Sokrates und viele andere antike Philosophen das λόγον διδόναι auf: Sie legen rational nachvollziehbar Rechenschaft von dem ab, was sie als vernünftig zu äußerndes Sinnnganzes ihrer Weltsicht vertreten, meist in Argumenten, aber durchaus auch durch ihr Leben und – wie im Fall des Sokrates ganz prominent – durch ihren Tod.

Das Christentum der Anfangsjahrhunderte hatte sich nun gerade zu diesen Philosophen und ihren Schulen in Konkurrenz gesehen, weniger zu irgendwelchen der im Kaiserreich farbenfroh aufsprießenden oder seit jeher bestehenden Religionen. Und noch bei Augustinus ist das ganz natürlich so: Was das Christentum ausmacht, beschreibt er in seinem Buch *De doctrina christiana*, und er benutzt in diesem programmatischen Titel das Wort, mit dem die Philosophenschulen seiner Zeit ihre Lehrgebäude bezeichneten: *doctrina*. Seine Schrift *De vera religione* dagegen beschäftigt sich keineswegs mit dem christlichen Glauben als einer Religion gegenüber anderen „unwahren“ Religionen, sondern mit „der rechten Religiosität“ oder „Frömmigkeit“, also einer grundsätzlichen Einstellung. Die Forschung hat sich mittlerweile zu dem beglückwünschenswerten Konsens durchgerungen, dass auch jene Passagen etwa bei Paulus, die eine Kritik an der Philosophie vermuten lassen könnten (Kol 2,8 oder 1 Kor 1,17–21; 3,19) lediglich gegen einzelne Lehren bestimmter Philosophenschulen auftreten³⁴ und ihnen gegenüber die bessere Vernunft der christlichen *doctrina* und der daraus resultierenden besseren Lebenshaltung zeigen wollen (so akzentuiert auch Apg 17,18–34 im Hinblick auf Epikureer und Stoiker) – ganz ähnlich gilt das für Aussagen wie die des Gregor von Tours von der *philosophorum inimica Deo sapientia* und Kognaten.³⁵

Augustinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Eusebius und wie sie alle heißen sahen dementsprechend im christlichen Glauben nichts Vernunftwidriges oder Vernunftfernes, sondern gerade einen vernünftigen, stichhaltigen Lebensentwurf, der die lebensleitenden Welterklärungen anderer Philosophenschulen überbot und insofern der „logische“ war:³⁶ Im Christentum sei das ver-

33 Daneben gab es allerdings tatsächlich bereits früh „fideistische“ Kreise im Christentum, die im λόγον διδόναι die Gefahr sahen, den Glauben zu verraten oder zu schwächen. Bezeichnenderweise werden sie sowohl von christlichen wie christenfeindlichen Philosophen in dieser Auffassung kritisiert und mit ganz ähnlichen Argumenten bekämpft. Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 97f. mit Belegen.

34 Vgl. Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst*, München 1998, S. 233f.

35 Gregor von Tours, *Liber in gloria martyrum*, Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora, B. Krusch (Hg.), Hannover 1969, 37, 19–38, 8.

36 Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 27, 53, 152f., und öfter.

nünftige Nachdenken über Gott, die Welt und den Menschen zur Vollendungs-gestalt gelangt. Die Christen seien daher, so Justin, diejenigen, die wahrhaft „dem λόγος gemäß ihr Leben führen“.³⁷ Dass dieser λόγος mit dem Logos Christus gleichzusetzen sei, dem gemäß die Christen ihr Leben führen, und auch die Weisheit, die der Philosoph, also nach der *interpretatio platonica* wörtlich der Weisheitsliebende, sucht und anstrebt, im menschengewordenen Logos zum Ausdruck gebracht worden ist, werden Clemens, Augustinus, Johannes Chrysostomus und all die anderen nicht müde zu betonen: Christen sind solche, die in Denken und Lebensanlage das vernünftige Sinnganze der Wirklichkeit als in Christus einleuchtend zum Ausdruck gekommen begreifen.³⁸ Im Gegensatz zu anderen lebensgestaltenden Weltauffassungen wie etwa „der Philosophie gemäß Epikur“ oder „der Philosophie gemäß Pythagoras“ (der seinen Anhängern als Gottessohn und aus dem Tode Wiedergekommener galt³⁹), bezeichnen die Kirchenväter ihre eigene vernünftig existenzbestimmende Weltauffassung eben als ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία, als „die Philosophie gemäß Christus“, und diese sei, so findet man das bei Augustinus (*Contra Julianum* IV 72), dann auch die *vera philosophia*, die wahre Philosophie im Sinne von: Die Philosophie, in der sich die Wahrheit wiedergefunden hat.

Es ist daher also weniger auffällig oder verwunderlich als manche möchten, dass Julians Opposition gegen das Christentum teilweise auch „christliche Ausformungen“ annehmen konnte: Liturgische Übernahmen aus dem sakramental verstandenen christlichen Ritualbestand konnten einem Platoniker einleuchten (vgl. Salustios, *De dis et mundo* IV 1) und gehörten zu Julians Reform und zu seiner Konzeption einer im konkurrierenden Gegensatz zur christlichen Kirche begründeten „Heidenkirche“ genauso selbstverständlich wie moralische Imitationen der praktizierten christlichen *charitas* im Sinne eines „Sozialsystems“,⁴⁰ für

37 Vgl. McEvoy (Anm. 15), S. 168: „Platonism finds its true fulfilment in Christianity“. Das Justin-Zitat (aus Apologie 46; PG 46, 397) und weitere Belege bei Horn, *Lebenskunst* (Anm. 34), S. 235 mit Belegzitaten.

38 Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 29, mit Belegzitaten, weitere einschlägige Belege finden sich dort Anm. 19 auf S. 156 und Anm. 21 auf S. 157.

39 Vgl. zu solchen philosophisch-hagiographischen Gemeinsamkeiten die Studien von du Toit, David S., *Heilsbringer im Vergleich: Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium und Jamblichs Vita Pythagorica*, S. 275–294, und Dillon, John, *Die Vita Pythagorica – ein „Evangelium“?*, S. 295–302, in: Jamblich, *Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, Hg. M. von Albrecht/J. Dillon/M. George/M. Lurje/D. S. du Toit, Darmstadt 2002. Auch die Vita Plotini des Porphyrios wird ja in diesem Sinne gerne in die Nähe der Evangeliendarstellungen gerückt.

40 Julian begegnet damit einem häufig, aber nicht unbedingt durchgehend anzutreffenden Vorwurf von christlicher Seite an die Platoniker, nämlich die Praxis zu vernachlässigen: Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 39, und Horn (Anm. 34), S. 236, sowie Domanski, Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, Fribourg/Paris 1996, S. 29. Was Julians persönliche, philosophisch motivierte Lebensführung betrifft, hat García Blanco (Anm. 8), S. 9f., recht: „su ascetismo ético está mucho más próximo al de los monjes cristianos que a la vida de los habitantes de Antioquia; [...] so conservadurismo religioso se hace revolucionario al adoptar para el paganismo las formas benéficas del cristianismo, al pedir el ejemplo de vida a sus sacerdotes y al intentar erigir

dessen Grundlage es jedenfalls tragende Übereinstimmungen in Menschenbild und Ethik zwischen christlicher und julianisch-platonischer Auffassung geben musste.⁴¹ Die „Denkform“ der Epoche forderte es auch geradezu, dass „die betonte Hinwendung zum Übernatürlichen weit davon entfernt war, Weltflüchtigkeit zu fördern, sondern im Gegenteil in ganz ungewöhnlichem Maße das Sicheinlassen auf das Diesseits, durch Schaffung neuer bzw. die Reform von alten Einrichtungen, zu rechtfertigen“, wie Peter Brown zu Recht sagt.⁴²

„Platonismus fürs Volk“ war vor diesem Hintergrund mutatis mutandis auch Julians Losung und sie musste es auch sein.⁴³ Während sich das Christentum spätestens seit dem dritten Jahrhundert zunehmend „von der Verkündung auf die Begründung“ verlegte und sich um geistige Hebung und platonische Ausbuchstabilisierung des Eigenen bemühte, die es erst zur Würde einer Gegnerschaft im Reigen der *doctrinae* avancieren ließ,⁴⁴ geschah gleichzeitig im paganen Platonismus offenbar auch eine teilweise Besinnung auf eine stärkere „Verbreitung“, wo ursprünglich ausschließlich „Vertiefung“ die Leitvorgabe war. In der Umgebung Julians bemühten sich platonische Kompendien um eingängige Darstellungen der Doktrin, Themistios lieferte allgemeinverständliche Paraphrasen der philosophischen Hauptwerke mit Bezug zum Platonismus. Vielleicht beabsichtigte Julian damit auch, einen Fehler zu vermeiden, den er (ähnlich wie heutige Interpreten) bei Kelsos, Porphyrios und anderen Christentumsgegnern erkannt haben wollte.⁴⁵

una iglesia pagana“. Vgl. auch auf S. 18: „se ha podido hablar, con razón, del intento de construcción de una auténtica iglesia pagana“.

- 41 Vgl. dazu Julian, Brief 84 und das lange Brieffragment 89b; sodann Hymnos an Helios 131a, Hymnos an Magna Mater 174b; Gegen den Kyniker Herakleios 229b (Zitate der Werke Julians hier und im folgenden nach den Ausgaben L'Empereur Julien, Œuvres Complètes, Hg. J. Bidez/Ch. Lacombrade/G. Rochefort, Paris 1924–1964 und The Works of the Emperor Julian, Hg. W. C. Wright, London/Cambridge 1913–1923 (ND 1954–1961)). Dafür, dass das Projekt einer konkurrierenden „Heidenkirche“ auch von Zeitgenossen so gesehen und interpretiert wurde, spricht die Wunderaneddote des unmöglichen Kirchenbaus bei Gregor von Nazianz (Orationes IV 24ff., PG 35, 552B) und Sozomenos (Historia ecclesiastica V 2,12, PG 67, 1215A).
- 42 Vgl. Brown (Anm. 10), S. 23. Richtig das Fazit von Whittaker, John, Christianity and Morality in the Roman Empire, in: Vigiliae Christianae 33 (1979), S. 209–225: “Viewed in toto the evidence assembled above indicates conclusively that [...] Christians of the early centuries did not claim as a distinguishing mark of their religion the extension of charity to include even one's enemies, and that such charity was not held by contemporary pagans to be a unique feature of Christianity. The above evidence suggests on the contrary that the realization of universal charity was the commonly accepted ideal of the ethics of later antiquity to which neither Christians nor pagans could claim, or even attempted to claim, any exclusive right of ownership” etc. (S. 222). Ähnlich Kobusch (Anm. 20), S. 141f.
- 43 Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 46: „Scharfsichtig hat F. Nietzsche das Eigentümliche dieses Platonismus erkannt, als er das Christentum ‚Platonismus für's Volk‘ nannte“.
- 44 Vgl. dazu auch Dörrie (Anm. 13), S. 84; sowie Ottmann (Anm. 1), S. 314.
- 45 Betz, Hans Dieter, Das Problem der Auferstehung Jesu im Lichte der griechischen magischen Papyri, in: Ders., Hellenismus und Urchristentum, Tübingen 1990, S. 230–260, sagt dementsprechend: „Man muß sich ohne Illusion darüber im klaren sein, daß die Schwierigkeiten für Kelsos und ebenso für Porphyrios nicht darin bestanden, daß ihre Argumente nicht ausreichten

Und selbst zur systematischen Bevorzugung des Griechischen bei Julian lassen sich Parallelen im platonischen Definitionsbemühen der christlichen Theologie finden, etwa, wenn sich einer seiner christlichen Zeitgenossen mokiert, wenn er versuche, auf lateinisch über die Dreifaltigkeit zu reden, könne er die Haupthäresien gar nicht vermeiden. Ein Echo davon findet sich noch bei heutigen Interpreten.⁴⁶

Frappierende inhaltliche Übereinstimmungen, Parallelen in der definierenden Formgebung und implizit oder offen anerkennende gegenseitige Imitationen von Hagiographien, Musterbiographien, Paränesen, philosophischen Lehren in Offenbarungsform, soteriologischen Texten und anderen literarischen Ausdrucksgestalten mehr lassen sich in Christentum, Neupythagoreismus, gnostischen und paganen philosophischen Schriften finden.⁴⁷ Aber auch in tiefer eingreifenden philosophischen Dingen kommt es zum Versuch „überbietender Imitation“, Aufnahme und Transfusion christlichen oder gnostischen Gedankenguts in Julians Eigenreligiosität platonischer Ausführung: So liest sich der weitläufige Anfangsteil der Helios-Schrift des Kaisers (1–7) wie ein Versuch, den Gedanken einer Konsubstantialität des unsichtbaren Lichtgottes mit – *lumen de lumine* – dem sichtbaren zu forcieren, die beide als wesensgleich einer Hervorbringer und Herr der unsichtbaren Welt der *rationes aeternae* und einer der sichtbar wahrzunehmenden Welt sind, also gleichsam *visibilium omnium et invisibilium*.⁴⁸ Es gab aber auch im Christentum eine Interpretationslinie, die Gott als „Sonne der Sonne“ und Christus als die „wahre Sonne“ (im Anschluss an Joh 1,9: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) benannte.⁴⁹

Dabei stellt Julian Platons Sonnengleichnis dem Christentum als den besseren Entwurf mit dem richtigeren Begriff von Wahrheit entgegen, aus seinem Helios-Hymnos und Augustins Illuminationslehre lässt sich der Kampf um die Interpretationshoheit über die platonische Lichtmetaphorik wie an einem bestellten Vorführbeispiel ersehen. Dieses Schema lässt sich motivisch zurückverfolgen bis zur

oder nicht überzeugend vorgetragen worden waren [...]. Ihr Problem bestand vielmehr darin, daß die Zahl der Gebildeten, die sich die religionskritischen Gedanken hätten zu eigen machen können, verschwindend gering war im Vergleich zu den Massen“ (S. 237f.).

46 Vgl. Kobusch (Anm. 20), S. 24.

47 Einen guten Einblick bieten am Beispiel der Vita Pythagorica des Iamblichos und ihrer dementisprechenden „Vernetzung“ die gesammelten Aufsätze von von Albrecht, Michael, Das Menschenbild in Iamblichos Darstellung der pythagoreischen Lebensform, S. 255–274; du Toit, Heilsbringer im Vergleich (Anm. 39); Dillon, Die Vita Pythagorica (Anm. 39); George, Martin, Tugenden im Vergleich: Ihre soteriologische Funktion in Iamblichos Vita Pythagorica und Athanasios' Vita Antonii, S. 303–322, allesamt in: von Albrecht/Dillon/George/Lurje/du Toit (Anm. 39).

48 Julian, Hymnos an Helios 132b–133a; 138d, und öfter. Die Bezugnahme ist vor allem auf Platons Politeia 506d–508c.

49 Beides im Anschluss an platonische Vorgaben, wie Philon von Alexandrien, De specialibus legibus 1, 279, und die Tradition der christlichen Auffassung von Gott als der „Übersonne“ zeigen. Letztere hat noch ihren Niederschlag bei Boethius: vgl. Gruber, Joachim, Kommentar zu Boethius' De consolatione philosophiae, Berlin/New York² 2006, S. 377.

kämpferischen Deutung des Sonnengleichnisses durch Kelsos und ihrer Darstellung bei Origenes.⁵⁰ An der Konkurrenzauslegung um das Sonnengleichnis nehmen aber genauso die Gnostiker und Neupythagoreer mit ihren theologischen Spekulationen teil.⁵¹ Noch im sechsten Jahrhundert distanziert sich Dionysius Areopagita vom nichtchristlichen Gebrauch der Lichtmetaphorik in der Tradition Julians und bietet, sicherlich in negativer Bezugnahme auf diese, seine christliche Exegese des Sonnengleichnisses.⁵²

Der im *Helios-Hymnos* des Julian (39, 153ab) genannte Gottessohn, der in Menschengestalt heilbringend unter Menschen wandelt, wird wie der Logos des Johannes-Prologs als „Erlöser der Welt“ dargestellt, er ist gezeugt, nicht geschaffen, und war vor allem Anfang bei Gott (*Helios-Hymnos* 22, 144b). Von einer „dritten Hypostase“ im – freilich spezifisch umgedeuteten – Sinne eines „dritten Schöpfers“, der aus den beiden bereits genannten hervorgeht, spricht Julian an anderer Stelle ebenfalls (*Hymnos an Magna Mater* 3, 161d).

Auch soll man sich über die doktrinale Seite und die geistige Eigenart der platonischen Julian-Bewegung und ihrer Implikationen für ihre Bewertung als noch „echt antik“ und gerade daher „nicht christlich“ nicht täuschen: Gerade der für diese Bewegung geschriebene und aus ihr hervorgegangene „platonische Katechismus“ (so Geffckens eingängige Analogie) des Salustios zeigt – eben vor allem in der Eigenart als „Katechismus“ oder im Eindruck, ein solcher zu sein – viel mehr Anlageverwandtschaft mit der Denkform des Christentums als mit der Religion des klassischen Griechenlands und ihren vollkommen „katechismusfremden“ Ausdrucksformen. Nicht, dass das Christentum dabei den unausweichlichen Orientierungspunkt hergeben würde: Vielmehr ist die zugrunde liegende epochale Denkform das Einende.⁵³ Auch hier soll Heinrich Dörrie mit einer abschließenden Beobachtung das Wort haben, die, wenn auch *cum grano salis* zu nehmen, allein schon darin bedenkenswert ist, dass Dörrie sich zutraut, in solcher Exklusivität zu sprechen und dabei gleichzeitig einen Modellbegriff einzuführen, der seinerseits etwas stark Pseudomorphistisches an sich hat:

50 Vgl. Dörrie (Anm. 13), S. 38–42.

51 Vgl. dazu Whittaker (Anm. 24), S. 91–104.

52 Vgl. Dionysius (Pseudo-)Areopagita, *De divinis nominibus* 697B–7001B, wohl in Bezugnahme auf Julians *Helios-Hymnos* 16, 140c–141a; Julianisch in der Wortwahl erscheint dabei u.a. das Motiv der ungetrübten Präsenz des göttlichen Lichts in allem Geschaffenen.

53 Tatsächlich gibt es, wenn auch nicht prominent in Julians Zeit bezeugt, so doch an der Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert, in der es weiterhin eine ähnliche Konstellation etwa in der Frontstellung von christlichen Philosophen und der Proklos-Schule gab, auch Belege für ein Ergreifen der Sachgemeinschaften in unpolemischer Erörterung, in der die Selbstverständlichkeit des geistigen Miteinanders gar nicht mehr thematisiert ist. So bei Dionysius Areopagita: „Everything happens as though the time of religious controversy and of polemics between Christian and non-Christian had passed, for the pseudo-Dionysius breathes no criticism of Platonic practise; indeed allusions to his non-Christian sources are non-existent“ (McEvoy (Anm. 15), S. 170.).

Von Philon abgesehen ist Kelsos der erste Platoniker, von dem nicht nur ein oder mehrere θεολογοῦμενα, sondern eine ganze, in sich geschlossene θεολογία bezeugt sind. Zu einer solchen Leistung war zuvor keine griechische Philosophie, und seltsamerweise keine Mysterien-Religion gelangt. Aber es muß der Finger darauf gelegt werden, daß hier ein ‚Modell‘ entstanden war, kurz bevor das Christentum zu analoger Leistung ansetzte – und dies Modell sollte in säkularer Diskussion ebenso zum Skandalon wie zum Vorbild werden: Eben als das Christentum es unternahm, seine Grundbegriffe spekulativ zu klären, fand es das Modell einer spekulativen Theologie vor, das der Platonismus unmittelbar zuvor erarbeitet hatte. Was diese Priorität des platonischen Modells, und was diese Duplizität der Ansätze, analog trotz vieler Gegensätzlichkeiten, für die Geistesgeschichte Europas bedeuten sollte, ist vermutlich noch nicht im entferntesten ausgeschöpft.⁵⁴

4. Julian gegen das Christentum: Grundtendenz und Einzelprobleme

Doch gerade auf dem gemeinsamen Feld ergeben sich auch die Differenzen und Unvereinbarkeiten in einer Weise, wie sie klarer sonst nie oder nur selten in der Geschichte hervortreten: Sie sind es, die auf Seiten aller Beteiligten zu kernigen Aussagen führen wie der des Johannes Chrysostomus, ein christlicher Theologe könne Platon nicht zitieren, ohne seinen Herrn damit schwer zu lästern,⁵⁵ oder Tertullians berühmte (nur vermeintlich) rhetorische Frage, „was hat Athen mit Jerusalem, was die [Platonische] Akademie mit der Kirche zu tun?“ (*De praescriptione haereticorum* 7)⁵⁶; Plotin dagegen, der sich mit Gnostikern wie Valentinian und Basilides darin trifft, sich in sprachlich umkreisender Eingrenzung der absoluten Transzendenz des Ersten ständig und immer gewagter zu überbieten,⁵⁷ polemisiert in für ihn ungewohnt scharfen Attacken gegen Gnostiker,⁵⁸ vor allem dagegen, dass sie den Kosmos für zeitlich geschaffen halten (*Enneade* II.9.3,1–3 und 11f. sowie 16–21) – worin diese sich wiederum mit den Christen treffen, wenn auch andererseits nicht in dem, was Plotin als eigentliche Konsequenz befürchtet: dass damit nämlich der Kosmos als übel abgewertet wird; und Julian, selbst ein fleißiger Mythenerzähler, beginnt seine wohl berühmteste und grundlegendste Attacke gegen das Christentum mit der Feststellung, es enthalte zwar

54 Dörrie (Anm. 13), S. 48.

55 Johannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos* 5 (PG 48, 886).

56 Freilich hat Kobusch, *Christliche Philosophie* (Anm. 20), S. 33, darauf die richtige Antwort gegeben, dass Alexandria recht genau und überzeugend zeige, was beide miteinander gemein und zu tun haben (von der Theologie in Antiochia könnte man mutatis mutandis Ähnliches behaupten).

57 Dazu Whittaker, John, Basilides on the Ineffability of God, in: *The Harvard Theological Review* 62 (1969), S. 367–371, hier S. 368, mit Belegzitaten.

58 “[T]his is the only treatise in the *Enneads* where Plotinus explicitly criticizes his contemporaries“, bemerkt O’Brien, Denis, Plotinus on Matter and Evil, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Hg. Lloyd P. Gerson, Cambridge 1996, S. 171–195, hier 187.

nichts wahrhaft Göttliches, doch habe es durch Manipulation des vernunftlosen Seelenteils, der sich gerne Geschichten erzählen lässt, seine fehlende Wahrheit mit monströsen Lügenmärchen über angeblich wirklich Geschehenes suppliert (*Contra Galilaeos* 39b).⁵⁹

Die Schärfe solcher Aussagen zeugt vom Bewusstsein, dass gerade auf der eben skizzierten gemeinsamen Grundlage die Gefahr besteht, mit den Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in der Denkform zwangsläufig unannehmbare Inhalte „einzukaufen“; auch zeigen solche Aussagen, pointiert wie sie sind, dass das vielleicht gerade half, die Gegensätze in den Inhalten klarer zu sehen und unmissverständlicher zu formulieren. Nicht umsonst ist es ein Zeitalter der doktrinalen Definitionskontroversen, nicht nur für das Christentum. Auch hierzu nur einiges, was als Belegbeispiel im Sinne von *partes pro toto* dienen soll: Vor nicht allzu langer Zeit hat Rémi Brague von der Gnostik als einer „Remythisierung“ des Platonismus gehandelt,⁶⁰ und damit wohl tatsächlich bündig eine Art gut verwendbarer Beinahe-Definition der Gnostik gegeben. Der Schulplatonismus hat unter anderem gerade an der schlecht philosophisch undifferenzierten, narrativ polarisierenden Weltdeutung der Gnostiker Anstoß genommen.⁶¹ Seine Antwort darauf war keine Preisgabe des Mythischen,⁶² sondern dessen detaillierte und philosophisch unterscheidende Ausdeutung und Erklärung als bildhafte Darstellung einer immerwährenden Begründung für das Sein der Dinge – der inneren Welt des Menschen insbesondere – und der geistigen Erlösungsfähigkeit des Menschen. Diese Dinge, die der Mythos erzählt (und die Philosophie auseinander setzt), sind nie passiert, doch geschehen sie immerfort, sagt der „platonische Katechismus“ des Salustios an berühmter Stelle (*De dis et mundo* IV 8ff.), und genauso sieht es Julian in seinem *Hymnos an Magna Mater* (10, 169d–170c): „Niemand soll vermeinen“, sagt er dort, „dass ich behaupte, all dies habe einmal stattgefunden und sei wirklich geschehen“, worauf eine engagierte Auslegung des vorgetragenen Mythos als Ausdruck des Immerwährenden, Unzeitlichen, in zeitlicher, geschichtlich-geschichtenhafter Erzählung folgt. Von solch unzeitlichen Quellen, die das Dunkel der Existenz in ungeschichtlichem Blick und eigener

59 Einen guten Überblick über die Anfänge dieser Kontroverse zwischen paganem Platonismus und christlich-platonischer Theologie bieten die Kapitel drei bis fünf von Berchman, Robert M., *Porphyry against the Christians*, Leiden/Boston 2005, insbesondere S. 17–117 und S. 222–226.

60 Vgl. Brague, Rémi, *The Wisdom of the World*, Chicago/London 2003, S. 63.

61 Siehe zu den paradigmatischen Streitpunkten zwischen Plotin als dem Archegeten des Neuplatonismus und seinen unspezifizierten gnostischen Gegnern Alt, Karin, *Philosophie gegen Gnosis*. Plotins Polemik in seiner Schrift II.9, Mainz/Stuttgart 1990, insbesondere S. 12–20, sowie Schäfer (Anm. 32), S. 170–192. Interessant ist Berchmans Hinweis darauf, dass die Christen-tumskritik bei Porphyrios und anderen den Duktus der Argumentation von Plotins Gnostiker-Enneade gewissermaßen nachgebaut haben könnte: Vgl. Berchman (Anm. 59), S. 93–117.

62 So zeigt es unter anderem auch die Übernahme und Imitation gnostischer Gedanken und Terminologie, wie sie sich bei Plutarch belegen lässt: Vgl. Betz, Hans Dieter, *Observations on Some Gnostizing Passages in Plutarch*, in: Ders., *Hellenismus und Urchristentum* (Anm. 45), S. 135–146.

Ausdrucksform erschließen, nährt sich der Platonismus Julians, ganz so, wie es ihm (spätestens) seit den Zeiten des Iamblichos vorgegeben ist: von theurgischen Einsichten (*Hymnos an Magna Mater* 12, 172d–173a), von magischen Erklärmodellen, und vor allem auch von Orakelsprüchen und -sammlungen, die für Julian nicht nur die Welterkenntnis erschließen können, sondern auch die Philosophie richtig auslegen helfen, etwa die des Aristoteles, aber auch sogar die Platons: „Weil ich denke, dass die aristotelischen Thesen allzu wenig ausreichen, solange sie nicht mit denen Platons, und vor allem denen der gottgegebenen Orakel, in Verbindung gebracht werden“, meint Julian entsprechend.⁶³ Doch nicht nur dafür eigneten sich theurgische Theorien und magische Weltdeutung. Sie waren auch dazu angetan, das Christentum durch Überbietung zu widerlegen, etwa, indem man aus versierter Praxis versuchte, Wundern, Auferstehungen, Epiphanien und ähnlichem den Anspruch zu nehmen, christlicher Sonderbesitz oder ein geschichtlich einmaliger Wahrheitsbeleg zu sein, und sie als gängige Phänomene arkaner Beschwörungsmöglichkeiten allgemein zu erweisen.⁶⁴ „Danach handelt es sich bei diesem Auferstehungsglauben keineswegs um ein einzigartiges oder neues Phänomen, sondern um längst Bekanntes.“⁶⁵

Ein ähnliches Bild bietet die Kontroverse um die Kosmologie: Das Christentum beschwört in seinen entpersonalisierenden und streng verdinglichenden Auffassungen von den Himmelskörpern als bloßen funktional von Gott gesetzten „Leuchten“ am Himmelsdach (*Genesis* 1,14–18) eigentlich einen uralten Konflikt der griechischen Philosophie herauf, den der Platonismus mit dem Sieg der Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne eigentlich schon gewonnen zu haben schien.⁶⁶ Julians Invektive im *Helios-Hymnos* (148c) gegen solche, die der Göttlichkeit der supralunaren Welt mit Verweigerungshaltung begegnen und sie ohne geistig anagogischen Gewinn nur „blöde anstieren“, ist wiederum auf die Tendenz der christlichen Denker gemünzt, das einmalige Geschichtliche zum Ort der Begegnung mit

63 *Hymnos an Magna Mater* 3, 162cd: Die Erläuterung und Ergänzung des Aristoteles durch Platon ist ja sozusagen das Credo des Porphyrios bei Julian. Zu den „Chaldäischen Orakeln“ und dem Theurgieglauben vgl. Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, S. 91–113. Dass mit den Orakeln bei Julian aber nicht nur die berühmten „Chaldäischen“ gemeint sind, zeigt etwa Julians Praxis der Übersendung von Orakelsammlungen aus Delphi an pagane Gemeinden zur geistigen Orientierung und die Empfehlung von Orakelsprüchen des Gottes von Didyma: Vgl. Brief 88 (451ab) und Brief 89b (297cd).

64 Einschlägig dazu etwa Betz, Hans Dieter, *Zum Problem der Auferstehung Jesu im Lichte der griechischen magischen Papyri*, in: Ders. (Anm. 45), S. 230–61.

65 Betz (Anm. 64), S. 235.

66 Platon gibt in *Nomoi* 966e–967e eine geraffte Darstellung dieser Kontroverse und legt die platonische Lehrmeinung dazu zugrunde: „Denn vor ihren Augen schien alles, was sich am Himmel bewegte, eine Masse von Steinen und Erde und von vielen andern unbeseelten Stoffen zu sein, die die Ursachen für das gesamte All lieferten. Das war es, was damals viele gottlose Überzeugungen hervorrief [...]. Jetzt aber, wie gesagt, verhält es sich genau umgekehrt“ (967cd).

Gott zu machen und das Ewige im Kosmos demgegenüber als bloßes Indiz für Gottes Größe in den Hintergrund treten zu lassen.

Die christliche Theologie hatte ihrerseits mit der gnostischen Remythisierung platonischer Denkart ihre eigenen Probleme, und die betrafen nun wiederum auch den Platonismus vom Gepräge der Anhänger Julians. Zwar teilten die christlichen Theologen durchaus den Abscheu des Schulplatonismus gegen den lauernden Manichäismus oder Zoroastismus in den gnostischen Ansichten⁶⁷ und kämpften darin an der Seite der paganen Platoniker gegen eine befürchtete remythisierende Verballhornung des Platonismus und des „echten Platon“ durch die verschiedensten gnostischen Denominationen⁶⁸ – teilten wohl auch beider „Einsichtsanspruch“ (den Anspruch auf γνῶσις also) für die eigenen Adepten und befanden sich damit in Opposition zu den jeweils anderen Strömungen. Ihren Anspruch, die wahre Vollendung des echten Platonismus zu sein (den die christliche Theologie in Konkurrenz mit der julianisch-platonischen und gnostischen Theologie vertrat), gründeten die christlichen Denker nun insbesondere darauf, keine Mythen zu erzählen, sondern Heilsgeschichte. Was sie zur Erlösung erzählten, war einmal geschehen und geschah nicht fortwährend. Es ist bezeichnend für das christliche Credo, das „sub Pontio Pilato“ und bezeichnend für das christliche Evangelium, eine normative „Fülle der Zeit“ geschichtlich benennen zu können.⁶⁹ Das Sarkisch-Historische des orthodoxen Christentums⁷⁰ spiegelt sich ebenfalls in der Ablehnung des auch die Geschichte remythisierenden gnostischen Grundgedankens, der sich in diesem Fall etwa in der Lehrvariante niederschlug, Christus sei nicht wahrhaft, sondern in einem „ungeschichtlichen“, mythischen Scheinleib

67 Dass selbst diese aber dem Platonismus nicht unversöhnlich, das heißt in diesem Fall: ohne jede Möglichkeit interpretierend vereinnahmt zu werden, gegenüberstanden, zeigt gerade wieder Julian, dessen Mithras-Frömmigkeit sich in seine platonische Denkform anscheinend ohne größere Reibungsverluste einschmiegt. Vgl. dazu Smith (Anm. 63), S. 124ff.; Witt, R. E., Iamblichus as a forerunner of Julian, in: *De Jamblique a Proclus*, Hg. H. Dörrie, Vandoeuvres-Genève 1974, S. 35–64, sowie Turcan, Robert, *Mithras Platonius. Recherches sur l'Hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975 (insbesondere das abschließende Kapitel „Julien II, Héliolatre“), aber auch die Rezension dazu von Dillon, John, *The Platonizing of Mithra*, in: *Journal of Mithraic Studies* 2 (1977), S. 79–85.

68 Plotin ist ein prominentes Beispiel für diesen Vorwurf an die Gnostiker: Vgl. *Enneade* II.9.6,1–62; 17,1ff.

69 „Als Cyrinius Statthalter von Syrien war [...]“ und „es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene; Hohepriester waren Hannas und Kajaphas [...]“, heißt es in den Evangelien. Den geschichtlichen Anspruch und die doktrinale Bedeutung dieses Anspruchs für das Selbstverständnis des Christentums zeigt Brague, Rémi, *Geschichte und Christentum brauchen einander*, in: *Christ und Zeit. Festschrift für Hans Maier*, Hg. H. O. Seitschek, München 2007, S. 21–33.

70 Auch Gnostiker konnten sich ja unter anderem als Christen empfinden, genauso, wie sie sich durchwegs als Platons Erben empfunden haben mögen, was prominent die gnostischen Richtungen der Valentinianer und der Ophiten zu belegen scheinen. Und auch Christen bezeichneten sich mitunter (in einem unspezifischeren Sinne von „wahrhaft Erkennenden“) als „Gnostiker“: Vgl. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VII 1 3,1.

gekreuzigt worden.⁷¹ Solche gnostischen Denominationen näherten sich damit wiederum der Denkart des paganen Platonismus an, der seinerseits unüberwindliche Probleme etwa mit der christlichen Reliquienverehrung hatte (wie deutlich Julians Auseinandersetzung mit den Antiochenern zeigt⁷²), also ebenfalls mit einer Ausprägung des Sarkisch-Historischen im Christentum. Auch die frühen Invektiven philosophischer Christentumsgegner wie Porphyrios und Kelsos versuchten ja bereits unter anderem gezielt, christliches Glaubensgut wie Jungfrauengeburt und Auferstehung als „Mythen“ zu erweisen, das heißt als traditionsmotivisch erklärende Geschichten ohne historischen Anspruch, und initiierten damit eine lange und anhaltende Tradition der Christentumskritik. Die Positionen von Christen, Gnostikern und „letzten Heiden“ bildeten einander umkreisend, auseinandertretend und ἄλλοτε δ' αὖ θρέξασκον ἐπὶ στίχας ἀλλήλοισι einen schönen platonischen Reigen von Auseinanderstreben und Zusammenschluss.

Repräsentativ für das eben Gesagte steht die Aussage des *Zweiten Petrusbriefs* (1,16): Nicht auf ausgeklügelt erfundene Mythen (σεσοφισμένοις μῦθοις) stütze sich das Christentum, sondern auf das Augenzeugnis eines geschichtlichen göttlichen Machterweises, also auf historische Tatsachenerfahrungen. Gegen diesen Gedanken der geschichtlichen Parusie der christlichen Auffassung protestiert Julian folgerichtig in seinem *Helios-Hymnos*, als würde er gezielt gegen den Johanneischen Logos-Hymnos anschreiben: Die Sonne ist das, was man zu allen Zeiten – also ungeschichtlich und keinesfalls einmalig – gesehen und zum normativen Ausrichtungspunkt (vgl. *Politeia* 508a–e) gemacht hat, Christus dagegen habe von den noch Lebenden keiner je gesehen – ein schwerwiegendes Problem für das λόγον διδόναι. Eine Weltsicht von mythischer Zeitlosigkeit und eine Philosophie des *semper, ubique, ab omnibus* wird hier der historischen Versicherung „wir haben Seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14) und der Theologie des „in jener Zeit“ wirksam entgegengesetzt.

Die beste Widerlegung des Christentums für die paganen Platoniker lag hier, im Fall des Mythischen, das „besser“ ist als das einmalig Geschichtliche, das sich in dieser Sichtweise also keineswegs als qualitativ einmalig erweist, ebenso wie im Fall der magisch-theurgischen Expertise, die den Glaubensaussagen des Christentums ausgestellt wird, darin, das Gemeinsame zu demonstrieren und gerade darin als überlegen aufzutrupfen. Das Christentum dagegen sah sich durch diese Strategie seiner Gegner gezwungen, seine begriffliche Basis und den Status seiner Aussagen zu klären und philosophisch weiter zu schärfen. – Und wurde damit ebenso philosophisch wie der Platonismus, der es bekämpfte, und mit Sicherheit letztendlich philosophisch ausgereifter als Julians Version desselben.

71 Wie die Valentinianer und Basilidianer – jeweils anders – meinten. Auch das ist mythisch gedacht: Aeneas in der *Ilias*, Helena in Ägypten etwa sind Beispiele (und wohl geistesgeschichtliche Vorlagen) der Errettung und Entrückung durch eine Gottheit und die göttliche Täuschung der Menschen durch einen Scheinleib in der antiken Mythologie: Vgl. Kerényi, Karl, *Griechische Grundbegriffe*, Zürich 1964, S. 29–38.

72 Vgl. Julian, *Misopogon* 361c, und García Blanco (Anm. 8), S. 48.

5. Fazit: Beim Unterscheiden das Gemeinsame (be)achten

Alles in allem wird es auf dem damit skizzierten Hintergrund kaum wunder nehmen, dass Julian als wirksamste Waffe seines weltanschaulichen Kampfes ein Bildungsverbot gegen die Christen anstrebte, ihnen also den Anschluss an die gemeinsame als „antike“ verstandene Denkart, wie sie von allen Beteiligten als Definitionsform gesucht wurde, verunmöglichen wollte: Er entzog damit genau das gemeinsame Fundament der geistigen Epochenzugehörigkeit, das als Grundlage einen geistigen Austausch, aber auch die erbitterten geistigen Kontroversen erst möglich machte. Julian mag sich davon Folgen erhofft haben, wie sie im Jahr 529 die – offenbar unter ungleich realistischeren historischen Vorgaben erlassenen – Verbotsgesetze des Kaisers Justinian für den paganen Platonismus mit sich brachten. Dass es genau diese Maßnahme Julians war, die bei Freund und Feind größtes Entsetzen und Unverständnis hervorrief, erklärt sich daraus, dass sie eben gezielt dem „synkretistischen“ Geist der allgemeinen, öffnenden Anerkennung auf gemeinsamer Grundlage der antikenverbundenen platonischen *norma normans* widersprach und die geistige Lebensgrundlage geradezu verweigerte.⁷³ Entsprechend war auch nach Julians Tod die Auseinandersetzung seiner ehemaligen Gegner eine um das geistig formende Hoheitsgebiet der epochengestaltenden Bildung, die Julian als Schulbanknachbar des Basilios und des Gregor von Nazianz, und Origenes wie Plotin als Schüler des Ammonios Sakkas hervorgebracht hat (was, wenn nicht wahr, so doch überzeugend erfunden ist).

Ohne dass ich es hier detailliert ausführen wollte oder könnte, scheint mir bei all dem doch Folgendes erwähnenswert: Mit letzter Konsequenz zuende gedacht zeigt sich vielleicht ausgerechnet in diesem aufs Fundamentale abzielende Vorgehen Julians, dass sich der Platonismus somit als epochenprägende Denkform erweist, die sich wie nur wenige solche epochenformenden Denkweisen eben auch distanzierend zu sich selbst verhalten und die eigenen Voraussetzungen grundlegend befragen und bedenken kann, offenbar sogar bis an die Grenzen der Möglichkeit ihrer eigenen „Aufhebung“. Denn vielleicht mehr als jede andere Philosophie ist die platonische ihrer ganzen inneren Anlage nach das, was jede Philosophie eigentlich ausmacht, nämlich ein „Diskurs über letzte Fragen, [... das heißt über] solche, die am Ende der normalen Diskurse offen bleiben und auf deren Nichtaufwerfen die konsensuelle Stabilität unserer normalen, persönlichen, sozialen und wissenschaftlichen Lebenspraxis beruht“.⁷⁴

Ich weiß nicht, ob man die Diagnose stellen darf oder sollte, dass sich diese Auseinandersetzung durch Entzug des antik normierten Bildungsanspruchs in der Grundlegung des Antikenbilds im humanistischen *Paideia*-Ideal neuerer Zeiten gewissermaßen wiederholt – oder ob es lediglich so ist, dass diese Interpretation

73 Vgl. García Blanco (Anm. 8), S. 46, mit entsprechenden Belegen.

74 Spaemann, Robert, Die kontroverse Natur der Philosophie, in: Ders.: Philosophische Essays, Stuttgart 1983, S. 104–129, hier 106.

sie jetzt bloß wiederholt. Eine solche These führte jedenfalls zurück an den Beginn der vorliegenden Überlegungen über die Erfindung der Vorstellung von einer nachchristlichen „Spätantike“ und den Diskussionen um eine „Platonisierung“ oder „Gnostisierung“ des Christentums. Denn

unter den führenden Männern der Altertumswissenschaft am Ende des 19. Jh. bestand weitgehende Einigkeit darüber, daß die [...] urchristliche Literatur aus der griechisch-römischen Literaturgeschichte auszugliedern sei [...]. Die Gründe für diese Übereinstimmung waren durchaus verschiedener und nicht immer wissenschaftlicher Art.⁷⁵

Doch kann man sie „gut julianisch“ in der Kristallisationsfigur der Wissenschaft (und der Wissenschaftsepoche) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs gebündelt finden; der setzte das Ende der klassischen (und somit „wahren“) Antike „um das Jahr 300 v.Chr. an. Die nachklassische Periode ist dagegen nur eine Zeit des langsamen Erschlaffens und des Verfalls“.⁷⁶ Dazu kommt: „Wie Mommsen stand auch sein Schwiegersohn Wilamowitz dem Christentum abweisend gegenüber. Er sah sich seit der Schulzeit in Schulpforta der ‚religio Platonica‘ verpflichtet, die dem Christentum entgegengesetzt war“.⁷⁷ Es gehört wohl zum Gemeinsamen im Unterscheiden, dass man von Schulpforta aber auch die genau entgegengesetzte Ansicht Nietzsches mitnehmen konnte, dass Platonismus und Christentum in passgenauer Einigkeit an wirklich allem schuld seien, vor allem am Verlust der Antike für die kulturelle Entwicklung. Der Komplexität des Verhältnisses von Platonismus und Christentum zu Julians Zeiten werden aber beide Positionen nicht gerecht.

75 Betz, Hans Dieter, Neues Testament und griechisch-hellenistische Überlieferung, in: Ders. (Anm. 45), S. 262–269, hier 263.

76 Betz (Anm. 75), S. 266.

77 Betz (Anm. 75), S. 265.

Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie

Dirk Cürsgen

Trotz seines kurzen Lebens sowie der ebenso gewissenhaften wie zeitraubenden Erfüllung seiner mannigfaltigen Amtspflichten hat Kaiser Julian – als letzter heidnischer Herrscher des römischen Imperiums – ein breites und beeindruckend weitgespanntes schriftliches Werk hinterlassen, und dies sowohl was die Formen als auch was die Inhalte betrifft. Nahezu jede seiner Schriften aber, gleich welchem Thema sie sich auf welche Art und Weise widmet, lässt das allumfassende Anliegen (und den allumfassenden polemischen Kontext) sichtbar werden, dem Julian seine Lebensarbeit gewidmet hat: den Kampf gegen das scheinbar unaufhaltsam vordringende und erstarkende Christentum, das für den Kaiser den Greuel der Menschheitsgeschichte schlechthin bedeutet, den Gipfelpunkt menschlicher Dekadenz und Korruption. In diesem im Fortgang seiner kurzen Amtszeit immer härter¹ geführten Kampf nimmt gerade die Philosophie mit ihrer – wie Julian es sieht – notwendig geschichtlichen Gegebenheit und Wirksamkeit eine zentrale Stellung ein. Vor diesem Hintergrund soll deshalb nachfolgend Julians Bild vom Wesen und besonders der Geschichte der Philosophie skizziert und untersucht werden, einmal, weil damit das Gegenideal zum Christentum überhaupt klarer hervortreten kann, einmal, um zu zeigen, welche Konstruktions- und Interpretationsanstrengungen vollzogen werden, damit die Philosophie in ihrer Historizität die Funktion des Gegenbildes zum Christentum allererst zu erfüllen vermag.

Es wird zunächst schnell offensichtlich, dass Julians Konzept der Philosophiegeschichte kaum von seinem Menschenbild abzutrennen ist, denn wie alle Quellen der Wahrheit zeitlos und unveränderlich dasselbe sagen, so bleibt auch das, was das Göttliche und Ewige erkennt – nämlich die Seele – unwandelbar immer gleich. Das höchste Ziel aller Dinge besteht in *arete* und *aletheia*,² wobei

1 Ein Bild von Julian als fanatisch-impulsivem Herrscher, der anachronistische Edikte erlässt, zeichnen etwa Geffcken, Johannes, Kaiser Julianus, Leipzig 1914, S. 100–101; Geffcken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920, S. 120–127.

2 Vgl. oratio 1, 1, 4a, 23a, 41b, 43d, 48d, 49a; oratio 2, 52d, 80a ff.; oratio 3, 109a–b, 112b–c, 126b. (Zitiert wird nach den Ausgaben L'Empereur Julien, Œuvres Complètes, Hg. Joseph Bidez/Christian Lacombrade/Gabriel Rochefort, Paris 1924–1964 und The Works of the Emperor Julian, Hg. W.C. Wright, London/Cambridge 1913–1923 (ND 1954–1961).)

der ideale Herrscher die Einheit aller Einzeltugenden³ – und damit den Inbegriff des Heros – repräsentiert. Zwar wird im Enkomion der gegenwärtige Herrscher als Vollender und sogar als Übersteigerung aller Tugenden und Leistungen der alten Vorbilder stilisiert, während sonst stets die Alten selbst, die historischen und Homerischen Heroen, die ursprüngliche Perfektion bedeuten, aber die *basileia* bedeutet grundsätzlich stets den Inbegriff der *arete*, die *tyrannis* den der *kakia*. Demgemäß bildet der König den Gipfel des Menschlichen und seiner wesentlichen Bestimmungen, sofern er die Autarkie des Geistes (*nous*, *phronesis*, *logon sigomenon*⁴) verwirklicht. Der Geist in seiner Fähigkeit der Rückwendung zu sich selbst ist das eigentliche menschliche Selbst und der Gott in uns – im Gegensatz zum Körper und zu anderen Menschen.⁵ Wenn für Julian das Prinzip der Philosophie in der Selbsterkenntnis liegt, deren Ziel die Anähnlichung an die Götter ist – die Erhebung vom Körper zur Seele, die das Göttliche in sich erkennt und damit zum ihr Ähnlichen aufsteigt –, so ist es das Göttliche in uns, das erkennt, erkannt wird, sich als göttlich erkennt und erkennt, dass es im Erkennen göttlich ist. Selbsterkenntnis, Primat der geistigen Seele, Selbstsorge und Existenz des Menschen in seinem ureigenen Wesen bilden einen unauflöslichen Konnex, dessen Herstellung allein mittels der Philosophie als Technik der Selbsterkenntnis und als Wissenschaft der Wissenschaften möglich ist.⁶ Insofern wird die Selbsterkenntnis zu Anfang und Ende der Philosophie, da in ihr die menschliche und die göttliche Dimension der Erkenntnis, Anthropologie und Theologie verschmelzen. Die Innerlichkeit des Menschen ist sein eigentliches Selbst und seine Göttlichkeit

3 Dazu zählen Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Mut, Gesetzesliebe, rhetorisches Vermögen, Autorität, Selbstbeherrschung, Familienliebe, Frömmigkeit, Milde, Durchhaltvermögen, Härte, Sorge um das Vaterland, Fleiß, Weitsicht, Großzügigkeit, Entscheidungskraft, Ehrliche, Freundschafts- und Menschenliebe, Bescheidenheit und so weiter. Dieser Kanon griechischer und römischer Tugenden in den Reden an Constantius findet sein Komplement in der Schilderung des hellenischen Menschen in den Briefen: Er ist wohlwollend, freundschaftlich, mild, selbstbeherrscht, treu, verständig, wahrheitsliebend, fromm, maßvoll, tatkräftig, vornehm, großmütig, tüchtig, besonnen, gebildet, mutig, aktiv und kontemplativ, human, natürlich, nicht zu hart und nicht zu weich, autonom und autark, standhaft, würdig und so weiter. Das Gegenbild zu diesem Ideal ist der ‚moderne‘ Mensch, der Neuerer, verkörpert vor allem im Christen. – Später ist Julian in dieser Hinsicht skeptischer: Die Herrscheraufgabe geht eigentlich über das Menschenmögliche hinaus ins Göttliche über, wobei schon Platon und Aristoteles der menschlichen Natur misstrauten, was große Machtfülle angeht (vgl. An Themistius 253c, 260c–262d). Sokrates als Philosoph hingegen war zwar machtlos, aber dennoch tätig, glücklich und größer als etwa Alexander (vgl. An Themistius 264b–d). Daher zählt es auch zur allgemeinen Menschenliebe, dass die kontemplativ Lebenden den Tätigen helfen sollen (vgl. epistula 31 (Weis)/epistula 16 (Wright)).

4 Vgl. oratio 6, 197a. – Vgl. dazu auch Platon: Sophistes 263e, wo das Denken als inneres Reden bezeichnet wird.

5 Vgl. oratio 2, 68d–69b. – So leistet das Denkvermögen auch schnell, was die Zeit bloß langsam bewirken kann (vgl. epistula 16 (Weis)/epistula 69 (Wright), 413d).

6 Zur Bedeutung des Iamblichischen *Alkibiades*-Kommentars für diesen Ansatz Julians vgl. Asmus, Rudolf, Der ‚Alkibiades‘-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian, Heidelberg 1917, S. 85.

in eins, woraus ein äußerlich tugendhaftes und philanthropisches Verhalten erst erwachsen kann. Die Reinigung der Seele und des Geistes von (körperlichen) Leidenschaften und Zusätzen bildet den unumgänglichen Weg, den der Mensch in seiner Annäherung an Gott, die das *telos* der menschlichen Existenz fixiert, zurückzulegen hat, und die Katharsis besteht primär und fortlaufend in der Wendung der Seele zu sich selbst.⁷ Die *arete*, das heißt die Königlichkeit und der Inbegriff der Seele und ihres Glückes, realisiert sich zuhächst in der Menschenliebe und der Nachahmung des Göttlichen im Menschlichen.⁸ Dergestalt ahmen der große Herrscher und der königliche Mensch insgesamt Gott nach,⁹ der ja ebenfalls die Funktion eines Königs innehat. Julian vollzieht damit eine implizite Gleichsetzung von Seele, Denken, Nichtsinnlichkeit, Göttlichem im Menschen, Königtum und Freiheit einerseits sowie von Körper, Wahrnehmung, Sinnlichkeit, anthropomorphen Mythen, *tyrannis* und Unfreiheit andererseits,¹⁰ wobei der Sinn dieser Gliederung weniger in einer bloßen vertikalen Dualität hermetischer Schichten als vielmehr in einer gottgewollten analogisch-anagogischen Verweisungsfunktion des letzteren Bereichs auf den ersten – aufgrund ihrer strukturellen Ähnlichkeit – besteht. Eine Hermetik des Sichtbaren anzunehmen, bedeutet, in Unvernunft, Meinung und Glauben zu verharren, während die Einsicht in den deutenden Verweischarakter des Sichtbaren die Vernunft verkörpert.¹¹ (Die echten Kyniker wirken im ‚Umprägen der Münze‘ im apollinischen Auftrag in diese Richtung.) Das All bildet einen vermittelten, kontinuierlichen und übergängigen Komplex von Stufen, die einander ähnlich sind, aufeinander verweisen und durch einander erkennbar werden können.

Wie das Sichtbare aus seiner Seinsweise heraus und vernünftigt einsehbar auf das Unsichtbare verweisen muss, so deutet die scheinbare, unwahre, divergente, zeithafte Vielheit von philosophischen und theologischen Systemen auf ihre reale, wahre, überzeitliche sachliche Einheit hin und vermag dadurch nicht, in sich zu beharren. Die Geschichte des menschlichen Denkens unterliegt – wie jedes Ding und jedes andere Phänomen – dem Gesetz des Primats der Einheit über die von ihr abhängige und auf sie zurückleitende Vielheit. Jedwedes Insistieren auf einer autonomen und in sich unzusammenhängenden, heterogenen Vielheit ist unvernünftig, auch im Falle der Geschichte der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie ist der Schlüssel zum Verständnis der Philosophie überhaupt, deren Wesen im Kontrast der Vielheit und von Wahrheit und Falschheit allererst klar hervortreten kann, denn die Selbsterkenntnis des Menschen, die den Weg der *homoiosis*

7 Vgl. oratio 5, 163a. – Daraus, dass das Wesen, die Gehalte und die Struktur der Seele immer dieselben waren und sein werden, erklärt sich auch Julians Abneigung gegen philosophische oder theologische Neuerer, denn im Wesentlichen kann es niemals und nirgendwo etwas Neues geben.

8 Vgl. oratio 1, 48a; oratio 2, 80a ff.

9 Vgl. oratio 2, 100d–101a.

10 Vgl. oratio 2, 82d, 84a–c.

11 Vgl. oratio 4, 143b.

theo bedeutet, erfolgt notwendig geschichtlich im Prozess der Entfaltung und Reflexion des einen Ursprungs in der Zeit; Fortschritt ist dabei die Wiederholung und Vertiefung des Ursprungs und die Arbeit an der Einheit (der Wahrheit): Philosophie ist die Einheit der Geschichtlichkeit des Ursprünglichen, die dergestalt als Spiegelbild des menschlichen Seins und Erkennens (seiner selbst) in der Zeit fungiert. Die immanente Evolution der Wahrheit, die Entwicklung des Identischen, geht dabei als Selbstvertiefung, -durchdringung und -verinnerlichung des Überzeitlichen in Zeit und Sprache beziehungsweise Ausdruck vor sich.

Das sich in diesem Ansatz manifestierende Vermittlungsdenken des Kaisers findet einen besonders deutlichen Niederschlag in seiner vierten Rede (an den Sonnengott Helios):¹² Helios soll nicht allein als notwendige, ebenfalls in sich dynamisch-verweishafte Einheit von sichtbaren und unsichtbaren Wesenszügen, Kräften und Eigenschaften erwiesen werden,¹³ sondern er erfüllt die Funktion des theologischen, kosmologischen und soteriologischen Mediators schlechthin – das Gegenbild zu Christus. Helios erfüllt in einer zuletzt und zuhöchst vom Guten abzuleitenden Welt die Rolle des Herrschers über die intellektuellen Götter;¹⁴ er vollendet, hält alles zusammen und in Übereinstimmung, bestimmt Werden und Vergehen, übt die Vorsehung aus, erzeugt das Seiende und alle Güter und Wohltaten, wendet die Dinge nach oben und so weiter: Er fungiert als Übergang von oben nach unten und umgekehrt und als „Mitte der Mitte“,¹⁵ sofern er an der Spitze der intellektuellen Götter zwischen sichtbaren und intelligiblen Göttern vermittelt, ohne alles bloß zu vermischen,¹⁶ denn er grenzt ab *und* verbindet in eins. Was der Sonnengott auf höhere Weise leistet, das ist Julian in seinem Seinsbereich bestrebt nachzuahmen: Seine politisch-theologische¹⁷ Macht soll zur Form einer kulturellen und religiösen Vermittlung, Vereinigung, Versöhnung und Erhaltung

12 Julian ist darum bemüht, in dieser Rede die Zentralthemen des Neuplatonismus handbuchartig und populärphilosophisch abzuhandeln. Wie bei allen Gattungen, die er benutzt (Rede, Brief, Satire, Traktat), ist auch dieser Text rhetorisch aufgeladen, apologetisch, aggressiv und protreptisch-paränetisch akzentuiert; die Nähe zu Hymnus, Gebet und Glaubensbekenntnis ist dabei stets greifbar. – Zur Rede an Helios vgl. Fauth, Wolfgang, *Helios megistos*. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden/New York/Köln 1995, S. 145–164; Athanassiadi, Polymnia, *A Contribution to Mithraic Theology. The Emperor Julian's Hymn to King Helios*, in: *Journal of Theological Studies* 28 (1977), S. 360–371.

13 Vgl. oratio 4, 132b.

14 Vgl. oratio 4, 133b–c.

15 Vgl. oratio 4, 138c.

16 Vgl. oratio 4, 138d–139a. – Von einem Helios-Monotheismus bei Julian (vgl. Latte, Kurt, *Kaiser Julian*, in: *Julian Apostata*, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 112–129, hier 126) kann also keine Rede sein (vgl. auch oratio 4, 157 c ff.), höchstens von einer Einheit der Vermittlung.

17 Julians religiöser Konservatismus ist mit einer ebenso rigiden politischen Philosophie verbunden, deren Ursprünge in der römischen Republik und dem frühen Prinzipat liegen: An die Stelle einer hellenisch-orientalischen Autokratie setzt der Kaiser den Primat des Gesetzes über alle, auch über den Herrscher selbst (vgl. Dvornik, Francis, *The Emperor Julian's 'Reactionary' Ideas on Kingship*, in: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A.M. Friend jr.*, Hg. K. Weitzmann, Princeton 1955, S. 71–81).

aller Quellen echter Wahrheit werden, die zugleich alles Falsche offensichtlich werden lässt, ausschließt und ausmerzt. Dabei deutet Julian nicht nur das Sonnengleichnis zu einer Hierarchie der Erscheinungsformen des Helios um, sondern er geht auch sehr großzügig mit einem Zentralproblem des Neuplatonismus um, dem Zu- oder Absprechen von Geistigkeit beziehungsweise Geiststranszendenz hinsichtlich des höchsten Prinzips;¹⁸ einmal ist das Gute jenseits des Nous, einmal ist das Eine die Idee des Seienden selbst.¹⁹ Wie aber alle geistigen Autoritäten letztlich auf verschiedene Weise immer nur dieselben Wahrheiten aussprechen, so ist auch der Sonnengott Helios eigentlich identisch mit Zeus, Apollon, Hades, Sarapis und Dionysos.²⁰ Da es unmöglich ist, alle Dinge auch nur im Geist, geschweige denn in einem Geist, zu umspannen,²¹ sind viele Autoritäten nötig – wie es ja auch viele Götter geben muss –, die verschiedene Facetten der einen Wahrheit erfassen, aber insgesamt in Übereinstimmung stehen. Vielheit bedeutet damit eine epistemologische und kultisch-theologische Konzession und Notwendigkeit, hinter der aber die ebenso notwendige rationale Synthesis steht. Die Alten und die großen Philosophen besaßen Weisheit von Natur aus respektive qua göttlicher Eingebung, während die Modernen sich Weisheit erst erwerben mussten und müssen.²² Aber auch alle relevanten Theologien, die griechisch-römische, ägyptische, phönikische, syrische oder chaldäische, sagen in grundsätzlicher Konformität dasselbe aus und widersprechen sich nicht.²³ Alle wirklichen Philosophien und Theologien stehen nicht bloß untereinander in systematischem Einklang und hierarchischem Ergänzungszusammenhang, sondern die größten Philosophien sind auch in und für sich jeweils widerspruchsfrei: Beispielsweise besteht zwischen der *Politeia* und den *Nomoi*²⁴ Platons keinerlei Konflikt, wohingegen Aristoteles für sich unzureichend bleibt und der Klärung und Ergänzung durch Platon und die

18 Auf diese Weise wird auch der Konflikt zwischen Platon und Aristoteles entschärft.

19 Vgl. oratio 4, 132c–d. – Wie Plotin und Porphyrios zählt Julian drei Hypostasen, die drei Könige des zweiten Briefs, aber für ihn bleibt das erste Prinzip keinesfalls transzendent und apophatisch, weshalb man auch jede Anspielung auf den Platonischen Parmenides bei Julian vergeblich sucht. Insgesamt besaß Julian seine sehr selektive Bekanntschaft mit den Quellen wohl vor allem aus Doxographien und Handbüchern; von Iamblich etwa kannte er bloß den Protreptikos, das Leben des Pythagoras, die Kommentare zu den Chaldäischen Orakeln und zum Alkibiades sowie De Mysteriis, von Porphyrios besonders De abstinencia und Gegen die Christen. – Zu Julians Beziehung zur Philosophie allgemein vgl. France, W.C., *The Emperor Julian's relation to the New Sophistic and Neo-Platonism: With a study of his style*, London 1896, S. 38–66; Volpert, Wilhelm, *Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung*, Gütersloh 1899.

20 Vgl. oratio 4, 135d, 136a, 143d, 144a, 149c.

21 Vgl. oratio 4, 141c.

22 Vgl. oratio 2, 82a–b; oratio 4, 136b–c. – Vgl. Platon: *Nomoi* 642c. – Trotz des zeitlichen Abstandes zwischen ihnen gelten Platon und Iamblich Julian aber als gleichrangig (vgl. oratio 4, 146a, 157c–158a; epistula 18 (Weis)/epistula 2 (Wright)).

23 Vgl. oratio 4, 150b–d.

24 Zum Einfluss der *Nomoi* auf Julian vgl. O'Meara, Dominic J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, S. 120–123.

göttlichen Offenbarungen bedarf.²⁵ Widersprüche sind also Schein, der Einklang das wahre Sein. Durch das Mittel einer die Wahrheit des Ursprungs im Blick habenden historischen Kritik sollen das Wesen und der wahre Charakter philosophischer Systeme offenkundig werden, was Julian modellhaft etwa im Rahmen seiner Trennung der modernen Kyniker von den alten Kynikern durchführt.²⁶ Vermittels des genuin historischen Bewusstseins vom doch letztlich zeitlosen Normzustand der anfänglichen Ordnung der Dinge und der Stellung des Menschen darin will der Kaiser ursprüngliche Stärke und Reinheit gegen spätere Entartung und Falschheit abgrenzen, um den Ursprung zu restituieren, das heißt, am Anfang stand der Mensch überhaupt, aber dann auch jeweils jedes Volk oder System auf seinem gottgestifteten Gipfelpunkt und erfüllte sein Leistungsmaximum; folgen konnte darauf nur der unvermeidliche und schicksalhafte Abstieg durch die Abwendung von den Göttern. Geschichtliches Bewusstsein impliziert dadurch immer eine ethische Erkenntnis-, ja geradezu Heilsfunktion, und Philosophie vermag ohne (ihre) Geschichte, ohne ihre innere historische Selbstreflexion und Selbstreinigung gar nicht zu bestehen. Aber umgekehrt kann Geschichte niemals autonom sein oder auch bloß neutral beschrieben werden, sondern steht stets im Lichte überzeitlicher ethischer, theologischer und philosophischer Wertnormen, eines Kanons apriorischer Dogmen, wodurch geschichtlich-zeitliche Ereignisse und Phänomene erst sinnvoll und verstehbar sowie grundsätzlich interpretationsfähig und -bedürftig werden.²⁷

Die Begriffe von Philosophie und Theologie konvergieren – wie auch sein Verständnis des Mythischen noch eingehender zeigen wird – bei Julian vollständig.²⁸ Kult, Mythos, philosophisch-rationale allegorische Exegese und ontologisch-theologische Ordnung der Dinge korrespondieren einander, verwirklichen dieselben Gesetze und Ziele; desgleichen sind rationales Verstehen und Deuten, frommer Glaube und kultisches Handeln unlösbar miteinander verbunden,²⁹ wie die Rede über die Göttermutter beweist. Der Mythos stiftet (hier) eine verborgene Verbindung zwischen Göttern und Menschen, die erkannt und dann auch kultisch-feierlich – in elitären Formen,³⁰ aber auch als Volks- und Staatskult – auf-

25 Vgl. oratio 5, 162c–d.

26 Zur Rolle des Kynismus bei Julian vgl. Geffcken (Anm.1), S. 94–97; Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, S. 49–90. – Die historische Kritik muss dergestalt Synonymik und Homonymik aufweisen.

27 Zur Bedeutung der Geschichte für Julian insgesamt vgl. Kaegi, Walter E., *Kaiser Julian über Bedeutung und Funktion von Geschichte*, in: *Julian Apostata*, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 331–354.

28 Vgl. oratio 5, 161b. – So bedürfen auch Priester notwendig des philosophischen Wissens (vgl. epistula 31 (Weis)/epistula 16 (Wright)).

29 Man kann deshalb bei Julian zu Recht von einem „mystischen Rationalismus“ reden (vgl. Andreotti, Roberto, *Kaiser Julians Gesetzgebung und Verwaltung*, in: *Julian Apostata*, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 130–190, hier 173).

30 So gilt beispielsweise die Chaldäische Mystik als höchstes Ideal theurgischer Glückseligkeit, von der vor dem Pöbel zu schweigen ist (vgl. oratio 5, 172d–173a).

rechterhalten werden soll. Mythen sind nach Julian dabei generell als menschliche Rekryptisierung rationaler Forschungen und Einsichten zu didaktischen Zwecken zu betrachten. Ein prominentes Beispiel für diese Vorstellung findet sich in Julians Anschauung der ‚Schöpfung‘ der Welt: Eigentlich ist die Welt ewig und ungeworden (vgl. *Timaios* 31b; 41b), das heißt von Ewigkeit her als sichtbare Welt in das Sein und die Erscheinung getreten, aber zu didaktischen und darstellerischen Zwecken wurde diese Wahrheit in das Gewand einer zeitlichen Abfolge gekleidet;³¹ der *Timaios* erfährt damit eine spezielle Interpretation, die auch deziert gegen die biblische *Genesis* Stellung bezieht.

Insofern sich das Wissen und die Tugend aller wahren Philosophen auf Helios-Apoll, das Licht, als einheitliche Quelle zurückführen lassen,³² ist es ein durchgängiges Anliegen Julians, überall die Spreu vom Weizen, das echte Sein vom falschen Schein zu scheiden; die Rückkehr zu den Quellen ist dabei das Prinzip des Lebens und der Wahrheit.³³ Besonders hinsichtlich der Kyniker tritt diese Tendenz markant hervor, denn die genuinen Kyniker sind nicht nur Neuplatoniker mit moralphilosophisch-praktischem Schwerpunkt, sondern gerade diese Schule ist für Julian von modernen Entartungen, Entfremdungen und perverser Usurpation bedroht, wie die Reden VI und VII belegen sollen. Wenn die Philosophie aus einem einzigen Ursprung heraus und auf der Grundlage der aller anderen Erkenntnis vorangehenden Selbsterkenntnis als höchste Kunst und Wissenschaft zu gelten hat, als bester Weg, den Göttern gleich zu werden, so müssen alle wahren Auffassungen – trotz oberflächlicher Scheindivergenz – verwandt sein, sich gegenseitig stützen, ergänzen und erhellen.³⁴ Und deshalb ist auch der Kynismus eine originäre philosophische Schule, die es mit den besten anderen Schulen aufnehmen kann und zur geschlossenen Einheit der wahren Philosophie gehört.³⁵ Da der Mensch insgesamt ein Mittelwesen darstellt, sind für ihn Vernunft (= Philosophie) und Erkenntnis des Seienden (zunächst des eigenen Seins) die vorzüglichen Formen, in denen er seine Angleichung an Gott (= Theologie) ins Werk setzen kann.³⁶ Die Geschichte des Denkens offenbart jedoch, dass es zwar nur *eine* Wahrheit und *eine* Philosophie gibt, aber notwendig *viele* Wege zu ihnen als

31 Vgl. oratio 4, 132c–d, 145d–146b.

32 Vgl. oratio 6, 188a. – Zu Apoll als Zentralgott vgl. Huart, P., Julien et l'hellénisme. Idées morales et politiques, in: L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Hg. R. Braun/J. Richer, Paris 1978, S. 99–123, hier 103–104.

33 Julians Philhellenismus und sein Konzept einer schicksalhaften Entfremdung vom Ursprung und eines Selbstverlustes des Menschen im Gang der Geschichte, die gleichwohl auch den Ort des Geistes und des Lebens bedeutet, einer Flucht der Götter, einer notwendigen frommen, gottgewollten und -gestifteten Erinnerungsarbeit sowie einer Suche nach Halt und Rettung durch die Vereinigung aller Quellen und Heroen, weisen bereits deutliche Parallelen zur Dichtung Hölderlins auf.

34 Vgl. oratio 6, 183a.

35 Vgl. oratio 6, 182b–c.

36 Vgl. oratio 6, 183d–184b.

Ziel hinführen.³⁷ Julian postuliert damit eine ‚archäologische‘ und teleologische Henologie der Wahrheit durch das Medium der Vielheit hindurch. Deswegen stehen dann auch die höchsten Vertreter jeder wahren philosophischen Schule notwendig untereinander in Übereinstimmung und sachlichem Einklang.³⁸ Sofern es nur eine wahre Philosophie gibt, muss diese unwandelbar und ewig sein, weil das Wesen der Götter – das ja das Endziel aller Bestrebungen darstellt – zugleich das Wesen der gottgewollten menschlichen Erkenntnis der Götter bestimmt und sich auf dieses überträgt, nämlich Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit.

Der Kynismus besitzt als Besonderheit (ebenso wie die Figur Sokrates nach der Schilderung des Alkibiades im *Symposion*) eine hässliche und abstoßende Außenseite, hinter der sich allerdings ein schönes Inneres verbirgt – eine Dichotomie, die Julian ebenso auf den Mythos und seine Deutungsmethode projiziert; erst die Stoiker hätten die Kyniker später sozialisiert und die „reine Freiheit bedeckt“.³⁹ Die kynische Schule vertritt nach Julian eine natürliche und universelle Philosophie, die allen Menschen ohne besonderes Studium offensteht und deren ursprüngliche Weisheit sich unter anderem darin kundtut, dass der Tod nicht – wie in der modernen ‚Weisheit‘ – als Übel betrachtet wird.⁴⁰ Als Anweisung Apolls speziell an die Kyniker gilt das ‚Umprägen der Münze‘, demzufolge Wahrheit, Tugend und Sein immer und überall gegen Meinungen, Vorurteile, Schlechtigkeit und Schein durchgesetzt werden sollen.⁴¹ Und da kein wahrhafter Philosoph dieser Zielsetzung letztlich zu widersprechen vermag, sollen auch gar nicht erst „trennende Scheidemauern“ zwischen den Schulen errichtet werden: Wie etwa Platon den Schwerpunkt seiner Philosophie auf Theorie und Schrifttum legte, so Diogenes auf Praxis und tätiges Handeln.⁴² Alle Sekten wenden sich entweder primär dem Wissen zu (Platon, Aristoteles und ihre Anhänger) oder dem Handeln (Sokrates oder die Kyniker), denn in diesen beiden Aspekten offenbart sich die jeweilige Natur der Menschen.⁴³ Sie sind die Weisen der menschlichen Seinsdurchdringung und -verinnerlichung, denen gegenüber die Götter unwandelbare Seinsverhältnisse und damit Glück und *arete* repräsentieren. Auf beiden Wegen jedoch erstrebt der Mensch die Apathie, die Gottwerdung, die Glückseligkeit, die das *telos* aller Philosophie benennt und die Naturgemäßheit und reine Innerlichkeit der menschlichen Existenz konstituiert; die Glückseligkeit des Menschen kann wiederum ausschließlich im verständigen und verstandesgemäßen Leben gewonnen werden.⁴⁴ Als höchstes menschliches Gut ist die Freiheit anzusehen, die Herrschaft über den Körper und die Erhabenheit über die Meinun-

37 Vgl. oratio 6, 184c–d.

38 Vgl. oratio 6, 185a.

39 Vgl. oratio 6, 185c–d, 187a–b.

40 Vgl. oratio 6, 180d–181b, 187d.

41 Vgl. oratio 6, 188b–c. – Grundsätzlich haben alle Menschen für Julian einen natürlichen Hang zur Wahrheit (vgl. oratio 6, 197a).

42 Vgl. oratio 6, 189a–b.

43 Vgl. oratio 6, 190a–b.

44 Vgl. oratio 6, 192a, 193d, 194d.

gen der Menge, weshalb auch die Freiheit mit der Vernunft Herrschaft koinzidiert.⁴⁵ Julian verbindet das kynisch-stoische mit dem platonischen Freiheitsverständnis,⁴⁶ wenn er die Aufgabe der Vernunft einerseits in die Fernhaltung des und die Abgrenzung vom Äußeren setzt, andererseits aber auch eine vernünftige Durchdringung desselben und die Integration des Schlechteren unter dem Primat des Besseren in eine Hierarchie fordert; die kynische Bildungsfeindlichkeit wird dabei gänzlich eliminiert.

Eine vollständige Freiheit und *parrhesia* kann und darf jedoch erst nach der Vollendung des kynischen Weges realisiert und ausgeübt werden;⁴⁷ die Gefahren eines zu frühen Gebrauchs dieser Güter zeigen sowohl der Platonische *Gorgias* – die sophistische Entartung der Philosophie – als auch die Degeneration des Kynismus, wie Julian sie in seiner Zeit wahrnimmt: Während „wahre Philosophen“⁴⁸ Scheu vor dem Göttlichen besitzen, verachten die falschen ausnahmslos alles und jeden und versinken in universaler Schamlosigkeit. Die Pseudokyniker schätzen alle genuine Philosophie gering, und das Höchste erscheint ihrer Modernität als Banalität und Narrheit.⁴⁹ Anders als die alten, echten Kyniker vom Schlage eines Diogenes achten die falschen Kyniker allein auf Nebensächlichkeiten, die leichtgewichtig und oberflächlich sind, und verhalten sich insgesamt naturwidrig und unvernünftig⁵⁰ – womit sie für Julian auf einer Ebene und in ‚natürlicher‘ Koalition mit den verhassten Christen stehen. Können die Christen aber noch als verirrte Neuerer und offene Feinde angesehen werden, so sind die freigeistigen Pseudokyniker – noch schlimmer – falsche Freunde und falsche Hellenen und schaden der wahren hellenischen Sache durch ihren Atheismus von innen heraus, weswegen sie unbedingt und unmissverständlich aus der echten Vergangenheit ausgestoßen werden müssen. Die falschen Philosophen und Theologen arbeiten vorgeblich ebenso wie die echten am alles verkehrenden und umstoßenden ‚Umprägen der Münze‘, aber tatsächlich auf völlig falsche Weise, nämlich als bloße Zersetzung ohne eine wirkliche Umwertung der Werte. Im Kontrast zum königlichen oder hellenischen Menschen zeichnet der Kaiser die Modernen als naturwidrig-pervers, unvernünftig, gottlos, schamlos, oberflächlich, unfrei, der Menge und ihren Meinungen verfallen, asozial, verlogen, neuerungssüchtig, fremdbestimmt, ungerecht, maßlos, unmenschlich-vertiert, menschenfeindlich, extrem (asketisch oder üppig), unrein, frech und ungebildet.⁵¹ Wenn in diesem stark dichotomischen

45 Vgl. oratio 6, 195c–196d. – Eine derart geordnete Seele ist für sich genommen bereits ein Gottesdienst (vgl. oratio 6, 199b).

46 Vgl. Radke, Gyburg, *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen 2003, S. 180–196.

47 Vgl. oratio 6, 201a.

48 Vgl. epistula 19 (Weis)/epistula 1 (Wright).

49 Vgl. oratio 6, 190c, 197d–198a, 199a.

50 Vgl. oratio 6, 202a–d.

51 Derartige Dualitäten mögen bereits Strauss, David Friedrich, *Der Romantiker auf dem Throne der Caesaren oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim 1847, dazu geführt haben, in Julian den

Welt- und Geschichtsbild die Figur des Diogenes beispielsweise so positiv geschildert wird, wie dies der Fall ist, dann hat hier eine lange Entwicklung der Umdeutung ihr Ende gefunden: Galt Diogenes nämlich seinen Zeitgenossen und auch später noch lange als schamlos und asozial, so hat er bei Julian (vermittelt über das stoische Diogenesbild) nun vollständig die Seiten gewechselt und ist zu einem philosophischen Urheros aufgestiegen – eine ähnliche Tendenz, wie sie in der christlichen Diogenesrezeption zu beobachten war, so dass Julian den Kyniker wohl auch vor falscher christlicher Vereinnahmung schützen wollte. Bei Julian hat deshalb eine vollständige Sokratisierung des Kynismus allgemein und des Diogenes im besonderen stattgefunden.

Was Julian insgesamt im Blick hat, ist nichts anderes als eine geschichtstranszendierende, apologetische Synthese von in der Geschichte nur bei oberflächlicher Betrachtung heterogen erscheinenden Wahrheiten, das heißt, er intendiert zu politischen, kulturellen, ethischen und theologischen Zwecken eine Reproduktion der identisch-zeitlosen Wahrheiten in der Zeit und in verschiedenen Schulen, Medien und Terminologien. Die Ur-Einheit der Wahrheit ist das Ziel aller Syntheseintentionen. Einheit und Vielheit von Wahrheit und Ausdruck bilden dergestalt ein geschlossenes System, in dem ein Element konstitutiv und notwendig je auf das andere verweist. Das Panorama, das Julian dabei im Blick hat, und die Kategorien, derer er sich bedient, lassen sich folgendermaßen darstellen:

Pythagoras, Demokrit, Heraklit Sokrates Platon Aristoteles, (Theophrast)	Epikur Skeptiker (Pyrrhon) Megariker Zeitgenössische Peripatetiker (Xenarchos)
Diogenes, Antisthenes, Krates	<i>Zeitgenössische Kyniker</i> (Herakleios, Oinomaos, Asklepiades, Serenianos, Chytron, Philiskos)
Zenon, (Chrysipp,) Marc Aurel Plutarch Galen	
Plotin, (Kelsos, Porphyrios,) <i>Iamblich</i>	Sophisten und <i>Christen</i>
Orpheus, Homer, Hesiod	Alte Komödie, Archilochos, Hipponax

Prototyp des Romantikers, des rückwärtsgewandten, Altes untereinander sowie Altes mit Neuem eklektisch vermischenden Reaktionärs zu sehen.

Demosthenes, Isokrates, Lysias	Zeitgenössische Rhetoren („lyrische Rhetoren“, epistula 34 (Weis), 389d)
Xenophon, Herodot, Thukydides	

Die positive Seite verkörpert für Julian den konservativen Geist, echte Philosophie und Theologie, wahre psychagogische Rhetorik, inspirierte Dichtung und Mythologie, wahrheitsgetreue und tiefdringende Geschichtsschreibung, Medizin, Morallehre, Bildung und Wissen sowie insgesamt die Wahrheit aus ihrem göttlichen Ursprung heraus; die negative Seite repräsentiert hingegen Neuerungssucht und Modernität, überzogene Weisheit und Hyperscharfsinnigkeit, Atheismus und Heuchelei, Demagogie, falsche Dichtung, Amoralität, Parasitismus und Asozialität, Unbildung und Unwissenheit sowie im Ganzen Unwahrheit und den Ursprung aus den schlechtesten Elementen des Menschen. Dabei gibt es für Julian nicht nur eine Einheit der wahren Quellen, sondern auch die Tendenz alles Schlechten und Falschen, sich zusammenzuschließen, wie es etwa die Koalition zwischen Christen und Pseudokynikern im Kampf gegen die inspirierten Mythen der Alten belegt. Das Altertum gilt Julian als derjenige Menschheitszustand, der von der größten Nähe zu den Göttern und zur Wahrheit – in allen Disziplinen des Wissens – geprägt ist, sowie den leistungsmäßigen, kulturellen und moralischen Bestzustand der menschlichen Gattung überhaupt repräsentiert. Neuerungen sind deshalb eo ipso Verfall, und worum es in der geschichtlichen ‚Entwicklung‘ einzig gehen kann, ist die Offenlegung und die Rechtfertigung der Tatsache, dass die (zwangsläufig vielen, regional und formal verschiedenartigen) Autoritäten des Ursprungs im Kern sachlich kongruieren, harmonieren und sich wechselseitig erhellen und komplettieren: ein fundamental reproduzierendes, vermittelndes, versöhnendes und apologetisches Denken, das auch im politischen und moralischen Handeln seinen Niederschlag findet.

Ein besonders prominentes Exempel für das Verständnis des Kaisers von Wesen und Geschichte der Philosophie bildet der Mythos, und auch die Einlassungen zu diesem Komplex erfolgen im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem entarteten Kynismus (in der siebten Rede, die gegen den Kyniker Herakleios gerichtet ist). Wenn ein Kyniker überhaupt schreibt, dann sollte er – nach Julian – eher *logoi* als Mythen verfassen, denn Mythen sind prinzipiell zwar nützliche oder unterhaltsame, aber doch unwahre Geschichten, die bloß in glaubhafter Form vorgetragen werden;⁵² Mythen sind nur Schatten des wahren Wissens, die erzeugt werden, um die Anfänge des menschlichen Wissensstrebens zu befriedigen, das heißt, sie können der Unterhaltung der Kinder, aber später auch noch der Belehrung der Männer dienen, wobei sie mit poetischen Reizmitteln versehene, didaktisch motivierte Hüllen für (eigentlich auch direkt vermittelbare) sachliche Lehren

52 Vgl. oratio 7, 205b–c. – Dieser Begriff des Mythos weist starke Bezüge zu Aristoteles' Verständnis des Mythos in den Kapiteln 6–9 seiner Poetik auf.

als ihren Kern darstellen.⁵³ Was die Mythen beschreiben, ist und kann so eigentlich nie geschehen, ist unwahr, aber glaubhaft erdichtet und bedarf unabdingbar der rationalen Enthüllung der oft im Absurden verborgenen Wahrheit mittels der allegorischen Exegese. Ja Julian geht soweit, den Logos mit Freiheit und *parrhesia* gleichzusetzen und den Mythos als Gegensatz davon abzugrenzen.⁵⁴ Jeder Logos ist entweder wahr – und damit göttlich – oder falsch und damit menschlichen Ursprungs. Grundsätzlich zählt der Mythos zur praktischen Philosophie,⁵⁵ die sich mit dem Einzelmenschen befasst, aber er greift überdies dann in das Gebiet der Weihen und der mystischen Theologie über, wenn er Göttliches nur für reine Ohren in sich verbirgt und verhüllt, das bedeutet, der Mythos verfügt vor allem über eine ethisch-praktische und/oder eine physikalisch-theologische Dimension und Gebrauchsmöglichkeit.⁵⁶

Im abschließenden Mustermythos hält Julian sich an seine eigene Theorie des Mythos, denn er dient praktischen Zwecken, von denen aus er auf das Gebiet der Theologie übergeht: Der Mustermythos dient der politischen Legitimation und Letztbegründung der intendierten Repaganisierung des Reiches aus der mythischen Typisierung und Wahrheit der Geschichte der Konstantinischen Dynastie heraus. Der Mythos soll die wahre und zuletzt göttliche Grundlage der Politik sicherstellen, die Herkunft ihres Seins und Sollens, ihres Tuns und ihrer Aufträge, soll die bloß scheinbare christliche Grundlage dabei als solche entlarven.⁵⁷ Im Zentrum von Julians politischer Theologie stehen Gottähnlichkeit und Philanthropie, die die pronoetisch wissenden und rettenden Götter mit den Menschen verbindet, wobei die Philanthropie bereits seit Porphyrios (*Ad Marcellam*) nichts anderes als die Angleichung an den Gott ist, sofern sie mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit zusammenfällt; der Aufstieg der Seele wird als Angleichung des Gleichen an das Gleiche verstanden. Julian wendet sich hier ganz besonders gegen die christliche Vereinnahmung des Sonnengottes – was als von diesem gewollt dargestellt wird: Nicht Jesus ist die wahre Sonne, sondern Helios, Apoll oder Mithras, während umgekehrt Asklepios oder Herakles als Vor- und Gegenchristus gedacht werden. Das im Mustermythos entworfene Programm der

53 Vgl. oratio 7, 206c–207d.

54 Vgl. oratio 7, 207c–d, 223c.

55 Julian gliedert die Philosophie (vgl. oratio 7, 215c–216a) – in Anlehnung an die Stoa – in Logik (Demonstration der Prinzipien, Polemik der allgemeinen Meinungen und Eristik der wahrscheinlichen Meinungen), Naturphilosophie (Theologie, Mathematik und Lehre vom Werden und Vergehenden) und praktische Philosophie (Ethik, Ökonomie und Politik). – Zur Wissensgliederung vgl. auch epistula 4 (Weis)/epistula 3 (Wright). – Julian verfasste sogar selbst eine Abhandlung über die verschiedenen Formen des Syllogismus (vgl. Bidez, Joseph, Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt, Hamburg 1956, S. 114 [französisch: La Vie de l'empereur Julien, Paris 1930]).

56 Vgl. oratio 7, 216b–217a.

57 Zum Mustermythos vgl. Haehling, Raban von, Mythos als Mittel der Legitimierung. Julian, Helios und der Auftrag zur Repaganisierung des Römischen Reiches, in: Antike und Gegenwart. Festschrift für Matthias Gatzemeier, Hg. J. Villers, Würzburg 2002, S. 95–106; Rosen, Klaus, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, S. 54–69.

Reinigung des Reiches von den Christen folgt, im Rahmen autorisierender Anklänge an Anfang und Heimkehr in der *Odyssee*, den Maßgaben der Platonischen *Nomoi* (die Reinigung der Bürgerschaft soll der Gesetzgebung vorangehen) sowie des *Politikos* (Tod oder Verbannung für unheilbar Gottlose und Ungerechte). Die im Mythos angekündigte ‚Revolution von oben‘ versteht und legitimiert sich so, dass Helios selbst das göttliche Werkzeug seines religionspolitischen Auftrags und Heilsplans wählt und bildet, was dann als der Inhalt des Weiheaktes der Mysterienliturgie dargestellt wird.

Wer aber reinigen und verändern will, der muss bei der Bildung anfangen: Bildung bedeutet für Julian seelische und moralische Gesundheit und Naturgemäßheit, weshalb die synthetische Konvergenz aller Quellen und Disziplinen das Vehikel wirksamer Bildung ist, indem die eine allumfassende Universaltradition gezeigt werden muss, die das Christentum durch Exklusion vernichten soll. Wie Platon und Aristoteles sich nicht widersprechen, so sind Theorie und Praxis, Logik und Metaphysik, Dialektik und Rhetorik, Wissenschaft und Religion, Weisheit und Mysterienkult keine Gegensätze mehr. Die Konjunktion besitzt das Primat vor der Disjunktion, welcher aber das Christentum mit seinen Bundesgenossen verfällt. Bildung bedeutet die tradierende Vermittlung ewiger Wahrheiten zur Aufrechterhaltung der Wahrheit, weswegen die Christen als geschichts- und traditionslose und damit unnatürliche Eindringlinge, Usurpatoren und Außenseiter gelten, die die singuläre, alternativlose, uralte Ordnung nur stören können – im Gegensatz etwa zu den in der Tradition des Kynismus wurzelnden Stoikern. Die Heilung der Gegenwart von der christlichen Krankheit soll durch das geschichtliche Kontinuitätsbewusstsein erfolgen, womit die Geschichte selbst quasi zur soteriologischen Instanz wird.

Bereits Orpheus, der älteste aller gotterfüllten Philosophen,⁵⁸ begründete die würdigsten und heiligsten Mythen, die Weihemythen, bei denen das Widersprüchliche den Weg zur Wahrheit erst ermöglicht und auf den erforderlichen anagogischen Fortschritt vom sinnlichen Wort zum geistigen Geheimnis verweist.⁵⁹ Sofern jeder Logos aus (vielfacher) *lexis* (Wortlaut) und (einfacher) *dianoia* (Sinn) besteht, kann zwischen seinem würdigen, erhabenen und seinem widersprechenden Sinn unterschieden werden,⁶⁰ wobei der Zweck des Mythischen immer darin besteht, das Fragen nach dem Göttlichen zu motivieren, wodurch erst

58 Vgl. oratio 7, 215b.

59 Vgl. oratio 7, 217c–d. – Diese Mythen sind für Julian gleichbedeutend mit den Mysterien. – Sallust unterscheidet in *De diis et mundo* zwischen (1) theologischen Mythen, die das Wesen der Götter an sich offenbaren und von Philosophen gebraucht werden, (2) physischen und (3) psychischen Mythen, die die weltimmanenten Tätigkeiten der Götter bzw. die Tätigkeiten der Seele darstellen und die beide den Dichtern vorbehalten sind, (4) hyletischen Mythen, in denen die Götter als körperliche Wesen auftreten, was vor allem von Ungebildeten und Ägyptern so veranschaulicht wird, sowie (5) gemischten Mythen, die in eins Mysterienkulte sind. – Zum umfassenden Einfluss Julians auf Sallusts Schrift vgl. Rochefort, Gabriel, *Le Peri Theon kai Kosmou de Saloustios et l'empereur Julien*, in: *Revue des Études Grecques* 69 (1956), S. 50–66.

60 Vgl. oratio 7, 218a–c.

die Mythen selbst ebenso göttlich genannt werden können. Julian bevorzugt generell die widersprechenden Mythen, weil die würdig-erhabenen Mythen immer in der Gefahr schweben, in eine Anthropomorphisierung der Götter zu verfallen⁶¹ – was bei den absurden, sich im Grunde selbst aufhebenden Mythen, deren Hülle eo ipso auf einen anderen Sinn verweist, gar nicht erst möglich ist. Die Anthropomorphisierung und die ihr korrespondierende Literaldeutung bedeuten nichts anderes als eine Blasphemie, wohingegen der Aufweis des immanent verborgenen Tiefsinns (der eine göttliche Kraft bedeutet) durch die allegorische Auslegung einen Akt wahrer, rationaler Frömmigkeit repräsentiert.⁶² Aber die Mythen vermögen ihr Wesen als ängstlich-bildhafte Theologie dennoch überhaupt erst infolge der Tatsache zu verwirklichen, dass die Götter verborgen *und* sichtbar zugleich sind,⁶³ sodass es vor allem darauf ankommt, Sinnliches und Geistiges, Sichtbares und Unsichtbares, *lexis* und *dianoia* in das richtige Verhältnis zu setzen. In der achten Rede etwa sind es Mythos und Kult der Kybele,⁶⁴ die auf der

61 Vgl. oratio 7, 222c–223a. – Vgl. auch Foussard, J.-C., Julien Philosophe, in: L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Hg. R. Braun/J. Richer, Paris 1978, S. 189–212, hier 195–196.

62 Ganz ähnlich wendet Julian sich auch gegen eine literale Deutung der akzeptablen Teile der Bibel und lässt diese nur gelten, wenn sie allegorisch gedeutet werden (vgl. Thome, Felix, *Historia contra Mythos*. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis, Bonn 2004, S. 34, 69). Julian steht hier in der Nachfolge der auf Origenes zurückgehenden allegorischen Schriftauslegung der alexandrinischen Schule und im Gegensatz zur historisch-literalen Deutungstendenz der antiochenischen Tradition (vgl. Thome, S. 13, 22, 65). Deshalb greift er besonders an, dass die Christen ihre biblischen Mythen schlechthin als Wahrheit ausgeben, wo doch die Schrift erst qua allegorischer Deutung Wahrheit beanspruchen könnte; anders als Kelsos und Porphyrios hält Julian die Bibel jedoch immerhin für überhaupt allegorisierbar (vgl. Thome, S. 66, 69–71). Für die Gegner dieses Ansatzes zerstört die Allegorese allerdings die Heilsgeschichte, fördert Häresien und ist allein bei Schriftstellen ohne geschichtliche Aussage (etwa Jesu Gleichnisreden) anwendbar; daher setzen die Antiochener christliche Allegoriker und Heiden auch gleich, weil die Allegorese den Inbegriff heidnischen Denkens darstellt und die Bibel in den Mythos auflöst (vgl. Thome, S. 61–62, 217–219).

63 Vgl. oratio 7, 221c–d.

64 Zu den philosophischen Einflüssen in dieser Rede vgl. Näsström, Britt-Mari, 'O mother of the Gods and men'. Some aspects of the Religious Thoughts in Emperor Julian's Discourse on the Mother of the Gods, Lund 1990; Turcan, Robert, *Attis Platonicus*, in: *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Hg. E.N. Lane, Leiden 1996, S. 387–403. – Der Kybele-Kult blieb durch Julians Bemühungen Jahrzehnte über seinen Tod hinaus lebendig, wie das Heidentum überhaupt im 4. Jahrhundert und auch danach noch sehr vital war (vgl. Geffcken (Anm.1), S. 143–144; Bidez (Anm. 55), S. 57–60; Giebel, Marion, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf/Zürich 2002, S. 130–131, 200; Schall, Ute, *Julian Apostata. Göttersohn und Christenfeind*, Ulm 2000, S. 67–68). In der athenischen Schule wurden sogar die Jahre „nach Julians Tod“ gezählt (vgl. Marinos: *Vita Procli* 36). Eine materialreiche Darstellung von Julians Nachleben bietet Rosen (Anm. 57), S. 394–462; vgl. auch Murdoch, Adrian, *The Last Pagan. Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*, Stroud, Gloucestershire 2003, S. 208–223. – Die bestimmende philosophische Richtung – auch außerhalb der Schultradition – während des Aufstiegs des Christentums im dritten und vierten Jahrhundert war der Neuplatonismus, der also vom Christentum zu bekämpfen und/oder zu assimilieren war; be-

Basis der neuplatonischen Philosophie und mittels der philosophisch-allegorischen Exegese verständlich gemacht, gereinigt, gerettet und restituiert werden sollen: Was dieser Mythos als einmaliges geschichtliches Geschehen schildert, wiederholt sich in Wirklichkeit ewig im Kreislauf des Kosmos. Das Ziel der symbolischen Mythenexegese liegt dementsprechend in der Wiedervereinigung von (altgriechischer) Volksreligion und wissenschaftlicher (vor allem platonischer) Philosophie. Mythos und auch Kult *sind* selbst – im und durch das Medium der Allegorese – sowohl die heidnische Theologie als auch ihre Liturgie, in die letztlich alle Völker und Volksschichten zum Wohl des Staates und zur Ehre der Wahrheit eingebunden werden sollen; die philosophische Rationalität arbeitet für Julian in der Kritik an der Sprache und der Herausarbeitung der darstellerischen Uneigentlichkeit des religiösen Mythos: Die Wahrheit des Mythos *ist* die Philosophie, die schon vor allen Mythen besteht und ohne alle Mythen unabhängig bestehen kann.⁶⁵ Mythen, Mysterien, Initiationen, Dichtung und Religion haben sich für Julian immer der Philosophie und dem Ziel der menschlichen *arete* unterzuordnen,⁶⁶ aber eben einer Philosophie, die von dem Wissen um die Götter und dem Streben nach dem Göttlichen niemals abgetrennt zu werden vermag.⁶⁷ Die Einheit und die Wiedervereinigung alles Wahren und Guten in einer abgeschlossenen, hierarchischen Ordnung bilden das übergreifende Ziel des Kaisers in allen Einzelfragen.

sonders das religiös-theurgische Moment des Neuplatonismus dieser Zeit kann als letzte Gestalt des Polytheismus gelten und stand damit in Konkurrenz zum Christentum. Entsprechend der Vitalität des Heidentums noch im vierten Jahrhundert weist Szidat, Joachim, Der Neuplatonismus und die Gebildeten im Westen des Reiches. Gedanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis außerhalb der Schultradition, in: *Museum Helveticum* 39 (1982), S. 132–145 deshalb auch die weite Verbreitung und eingehende Kenntnis des Neuplatonismus bei den Gebildeten dieser Zeit nach, etwa mittels Handbüchern oder Florilegien (S. 142–144): Ammians *Res gestae*, die als repräsentatives Exempel für die philosophische Bildung eines heidnischen Nicht-Fachmanns des ausgehenden vierten Jahrhundert im westlichen Reichsteil gelten können, zeigen deutliche Bezüge zu Porphyrios und Macrobius (S. 136–139) und damit die Verwurzelung Ammians in der westlich-lateinischen, von Porphyrios beeinflussten Tradition des Neuplatonismus (S. 139–142), an die ja auch Augustinus anschloss. Für Julian ist Porphyrios besonders als rationaler Verteidiger der wahren Philosophie und Religion gegen das Christentum ein wichtiges Vorbild.

- 65 Die Kehrseite dieser Gedanken offenbart sich signifikant beispielsweise in Julians Auffassung der Platonischen Ironie: Platon nämlich überhaupt ironisch zu deuten, ist ein ungutes und falsches Vorgehen, denn wichtig ist nur, was gesagt wird, nicht wer es wann zu wem sagt (vgl. oratio 7, 237c–d). Der Primat des Inhalts über die Form wird hier so groß, dass ein uneigentliches Sprechen bei Platon und von Platon selbst grundsätzlich negiert wird.
- 66 Vgl. oratio 7, 239b–c. – Vgl. Huart (Anm. 32), S. 105. – Zur Untrennbarkeit von Kultur und Religion im Hellenismus vgl. Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 123–128. Dabei war Julians Kultur- und Bildungsideal keine idealistisch-esoterische Ausnahme, sondern lag vielmehr ganz im Strom der Ansichten und Wünsche der Kulturträger des griechischen Reichsteiles (vgl. Smith (Anm. 26), S. 46).
- 67 Vgl. Raeder, H., Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: *Classica et Mediaevalia* 6 (1944), S. 179–193, hier 182.

Ein besonders wesentliches Element in Julians Verständnis der Philosophie und ihrer Geschichte besteht in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum, die deshalb – soweit für das Thema erforderlich – ebenfalls zu berücksichtigen ist. Die Christen wirken für Julian gleichermaßen als Theologen, Philosophen, Philologen, Pädagogen, Psychologen und Politiker, und auf all diesen Gebieten spürt er dem das Christentum prägenden Unbehagen an der Kultur nach. Das Christentum vereinigt in allen nur denkbaren Bereichen (Mythos, Gottesbild, Menschenbild und so weiter) alle Elemente des Ungeistes und der Falschheit. Es ist für den Kaiser nichts anderes als die bisher schlimmste menschliche Fiktion aus Bosheit und Schwäche, die ausschließlich auf den mythenliebenden und kindlichen Seelenteil abzielt.⁶⁸ Obwohl alle Menschen – durch die theologische *koine ennoia*⁶⁹ – von Natur aus von Gott wissen und an ihn glauben und dazu auch gar keiner Lehre bedürfen, repräsentieren die Christen, die für Julian in diesem Sinne die schlimmsten Apostaten sind, die Klimax des Atheismus, der Brutalität, Rohheit, Heuchelei, Blasphemie, Dummheit, Schlechtigkeit, Leichtfertigkeit, Trägheit, Bösartigkeit oder sogar des Vulgären.⁷⁰ Während Julian sonst alle Schulen und Sekten, die auch bloß bemüht sind, den drei unabdingbaren Kriterien aller Theologie aus den Platonischen *Nomoi* (885 b ff.)⁷¹ gerecht zu werden,⁷² in seine Ein-

68 Vgl. Gegen die Galiläer, 39a–b.

69 Ebenso ist das Wissen um Gut und Böse etwas Einfaches und Angeborenes (versus christlicher Sündenfall).

70 Vgl. Gegen die Galiläer, 43b, 52b.

71 Die Verschmelzung stoischer mit platonischen Elementen bei Julian verfolgt Riedweg, Christoph, Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos, in: Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike, Hg. T. Fuhrer/M. Erler, Stuttgart 1999, S. 55–81, besonders anhand dreier Punkte, deren antichristliche Stoßrichtung klar erkennbar wird: a) Die Erkennbarkeit Gottes aus der Ordnung der natürlichen Gestirnbewegungen soll nach Julian zeigen, dass Gotteserkenntnis nicht lehrbar, sondern naturgegeben ist, was jede Offenbarungsreligion obsolet macht (S. 65–70); b) Die lückenhafte mosaische Kosmologie zeigt den Status Jahwes als eines Regionalgottes minderen Ranges. Juden und Christen können daher keinen Grund für die Unterschiede zwischen den Völkern nennen, die somit dem Zufall entspringen müssten (S. 71–74; vgl. schon Platon: Kritias 109b–d, 113b–c; Phaidros 252c–253c); c) Die Affekthaftigkeit des jüdisch-christlichen Gottes (Neid, Eifersucht, Zorn, Liebe) widerspricht der notwendigen *Apatheia* des höchsten Wesens, wobei die Christen sogar noch widersinnigerweise den griechischen Göttern Affekte vorwarfen (S. 74–77). – Ein ganz ähnliches Vorgehen weist Brox, Norbert, Gnostische Argumente bei Julianus Apostata, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967), S. 181–186, hinsichtlich der Gnosis nach: Julians Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte bedient sich der Hauptmomente des gnostischen Schöpfungsmythos und seiner Allegorese, um mit den Ansichten einer heterodoxen christlichen Minderheit bzw. durch die Nutzung innerchristlicher Konflikte das Christentum insgesamt zu treffen – wie es Kelsos schon vor ihm getan hatte. Speziell werden Unwissenheit und Neid des Demiurgen hervorgehoben, der gleichwohl unwissentlich dem Heilsplan höherer Götter dient; die Schlange als Lichtgestalt überlistet den Demiurgen, um dem Menschen die erlösende Erkenntnis zu bringen, das heißt, die große Mutter gebraucht die Schlange, um die befreiende Übertretung des Verbots ins Werk zu setzen, denn der Demiurg ahnt neidvoll die menschliche Überlegenheit. Bei Julian treten diese Punkte ohne ihren mythischen Konnex auf,

heitsphilosophie integriert, bleibt das Christentum vollständig außen vor. So gibt es pronotisch gewollte und deshalb notwendige und gute Differenzen zwischen Regionalgöttern und Völkern, aber diese Nationalgötter stehen unter einem Urschöpfer;⁷³ dieser Gott ist der Schöpfer aller Menschen, wohingegen bereits die Juden ihren Regionalgott und damit sich als Volk absolut setzten und dergestalt eine falsche Einheit, einen falschen Monotheismus statuierten.⁷⁴ Ist der Polytheismus – durch den wahre Einheit des Göttlichen jede Einzigkeit eines Gottes ausschließt – folglich menschlich und mild, so ist der mosaische Monotheismus barbarisch und brutal.⁷⁵ Damit nimmt das Judentum eine ambivalente Zwischenstellung zwischen dem reinen hellenischen Ideal und dem völlig inakzeptablen Christentum ein: Haben bereits die Juden im Vergleich mit Griechen und Römern keine wirklich tüchtigen Menschen aufzuweisen, sodass sie kulturell (in Recht, Verwaltung, Künsten, Philosophie, Medizin oder Rhetorik) rückständig zu nennen sind,⁷⁶ so führen die Christen die schlechtesten jüdischen Traditionen fort, weshalb sie für Julian sowohl vom Griechentum als auch letztlich vom Judentum abgefallen sind.⁷⁷ Denn stehen die Juden – abgesehen von ihrem Monotheismus und seinen Konsequenzen – noch im Einklang mit den anderen Völkern,⁷⁸ so bedient die christliche ‚Religion‘ nur mehr die Diener, Sklaven, Unbedeutenden und Schwachen;⁷⁹ Jesus selbst ist völlig unbedeutend, und seine Nachfolger, in ihrer Indifferenz und Unfrömmigkeit, haben von allem immer nur das Schlechteste übernommen und noch Schlechteres daraus gemacht, womit das Christentum zur gotteslästerlichen und wurzellosen Religion für den menschlichen Bodensatz wurde, der durch es zur Macht strebt.⁸⁰

als Zeugnis eines philosophischen Selbstbewusstseins, das sich gegen ein Buch wehrt, das den Menschen unterhalb seines natürlichen Niveaus halten will.

72 Vgl. An einen Priester, 300d–301a.

73 Vgl. Gegen die Galiläer, 116a–b, 131b–d, 143c–e, 148b–c. – Einige Götter schaffen Sterbliches, andere nur Unsterbliches (vgl. Gegen die Galiläer, 65e–66a).

74 Vgl. Gegen die Galiläer, 106a–d, 148b–c; epistula 47 (Weis)/epistula 20 (Wright), 454a. – Zu Julians Verhältnis zum Judentum vgl. Vogt, Joseph, Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike, Leipzig 1939, S. 34–45; Adler, M., Kaiser Julian und die Juden, in: Julian Apostata, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 48–111, vor allem S. 48–52, 60–62; Aziza, Claude, Julien et le Judaïsme, in: L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Hg. R. Braun/J. Richer, Paris 1978, S. 141–158.

75 Vgl. Gegen die Galiläer, 201e–202a.

76 Vgl. Gegen die Galiläer, 218a–c, 221e–222a, 224c–d.

77 Vgl. Gegen die Galiläer, 238a–b.

78 Vgl. Gegen die Galiläer, 306b. – So gehören Abraham, Isaak und Jakob zu den chaldäischen Theurgen, deren Opfer und Prophetie sie ausübten (vgl. Gegen die Galiläer, 354b, 356c–357a, 358c–e).

79 Vgl. Gegen die Galiläer, 191d–e, 205e–206b.

80 Vgl. Gegen die Galiläer, 238b–e. – Die Nähe der neuplatonischen Sicht des Christentums (bei Kelsos, Porphyrios und Julian) zu der Nietzsches ist unübersehbar (vgl. auch das Paulusbild in 100a). – Zum Verhältnis zwischen den drei zentralen antichristlichen Autoren beziehungsweise ihren Texten vgl. Meredith, Anthony, Porphyry and Julian Against the Christians, in: Aufstieg

Inhaltlich kritisiert Julian besonders folgende Punkte: (1) Die Taufe, die die Seele von allen Sünden reinigt, ist unmoralisch;⁸¹ (2) Moses kündigt Jesus nicht (als Sohn Gottes) an;⁸² (3) die Trinität ist eine falsche Form der Vielgötterei, die auch gegen Moses' Postulat eines einzigen Gottes verstößt;⁸³ (4) Gottes Menschwerdung, die weltlich-zeitliche Geburt Gottes, ist ein blasphemisches Unding, und überdies kann Maria als Mensch unmöglich die Mutter Gottes werden, weil Gott nicht im Leib einer Mutter sein kann;⁸⁴ (5) die Christen verstoßen gegen das mosaische Gesetz, das das einzige Gesetz für alle Zeit ist, vermindern und vermehren es willkürlich, um die Menschen – entgegen aller Wahrheit – in täuschender Absicht zu überreden;⁸⁵ (6) die Christen sind unmenschlich (*apanthropia*), gesetzlos und politisch-gesellschaftlich asozial;⁸⁶ wie die falschen Kyniker sind die Christen „*apotaktistas*“, „Verzichter“, unnatürliche Asketen.⁸⁷ Überdies verzeichnet Julian sogar noch eine Verfallstendenz, wenn er die ersten mit den späteren Christen vergleicht.⁸⁸ So bedeutet diese Bewegung insgesamt die Apostasie von sämtlichen guten Nationaltraditionen, Betrug und Heuchelei, Schmutzigkeit und Immoralität sowie Wahnsinn (*galilaion aponoias*).⁸⁹ Die Christen hängen einer ungeschlachten Religion an, die den schmachvollen und ungöttlichen Tod ihres Gründers verherrlicht, gleichwohl aber in ihrer Unbildung die hellenische Bildung zu usurpieren versucht, um eine primitive und irrsinnige „Fischertheologie“ zu rechtfertigen.⁹⁰

Es ist infolgedessen auch konsequent, wenn Julian die möglichst vollständige Trennung von Christen und Hellenen intendiert, welchem Zweck sowohl sein Rhetorenedikt vom Juni 362⁹¹ als auch seine sonstigen kulturellen, sozialen und

und Niedergang der Römischen Welt II 23,2, Hg. H. Temporini/W. Haase, Berlin/New York 1980, S. 1119–1149.

81 Vgl. Gegen die Galiläer, 245c–d.

82 Vgl. Gegen die Galiläer, 253b–e.

83 Vgl. Gegen die Galiläer, 262b–c.

84 Vgl. Gegen die Galiläer, 262d–e, 276e.

85 Vgl. Gegen die Galiläer, 314c–e, 319d–320c.

86 Vgl. Fragment 5; Misopogon, 341c; epistula 61 (Weis)/epistula 47 (Wright).

87 Vgl. oratio 7, 224b; epistula 30 (Weis)/epistula 55 (Wright).

88 Vgl. Gegen die Galiläer, 327a–b.

89 Vgl. epistula 28 (Weis)/epistula 15 (Wright), 404c. – Vgl. Braun, René, Julien et le Christianisme, in: L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715), Hg. R. Braun/J. Richer, Paris 1978, S. 159–188, hier 176–187.

90 Vgl. epistula 30 (Weis)/epistula 55 (Wright). – Zu den einzelnen Facetten von Julians Kritik an Judentum und Christentum vgl. Malley, W.J., Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the 'Contra Galilaeos' of Julian the Apostate and the 'Contra Julianum' of St. Cyril of Alexandria, Rom 1978, S. 23–225. – Trotz eingehender Kenntnis der christlichen Terminologie vermeidet Julian, wo immer es möglich ist, ihren Gebrauch (vgl. Bartelink, G.J.M., L'Empereur Julien et le vocabulaire chrétien, in: Vigiliae Christianae 11 (1957), S. 37–48).

91 Das Edikt verlangt, indem es keinerlei Trennung zwischen Inhalt und Form des Schrifttums der Alten gestattet, von den Exegeten dieser Schriftsteller ein positives Verhältnis zu der diesen Schriften zugrundeliegenden Dichtung und Religion, dient also der Trennung von Christen und

gesellschaftlichen Maßregeln, etwa bezüglich Bestattung, Ehe oder Haushaltsführung, dienen.⁹² Ohne Gewalt und Verfolgung sollen die Christen – auch durch eine Übernahme ihrer sozial-karitativen und institutionellen Leistungen⁹³ – ihrer Wirkungsmöglichkeiten beraubt werden, was der Kaiser dadurch rechtfertigt, dass er behauptet, die soziale Philanthropie beispielsweise sei immer schon hellenische Praxis gewesen und nur mit der Zeit in Vergessenheit geraten, weshalb die Christen ihrerseits dieses Ideal kopiert hätten.⁹⁴ Mit gemäßigter Repression und Über-

Hellenen; die Christen werden auf die Bibel und insbesondere die Evangelien als die ihnen korrespondierenden Schriften verwiesen. Julian verlangt nichts anderes als die Kongruenz von Denken, Reden und Lehren, das heißt, die Lehrer müssen stets Gläubige sein, weshalb nur Hellenen die hellenischen Schriften auslegen dürfen. Das Edikt dient mithin der Befreiung des Hellenentums von christlichem Druck und christlicher Kultururruption sowie der friedlichen Förderung und Bildung christlicher Konvertiten (vgl. epistula 55 (Weis)/epistula 36 (Wright), 422a–424b). Julians Maßnahmen und seine kulturelle Kritik trafen das Christentum empfindlich (wie auch sein Abfall sehr ernst genommen wurde): Es musste in der Folge zeigen, dass es die Leistungen der Antike erhalten und integrieren konnte, das heißt, neben den Anspruch seiner Ursprünglichkeit trat nunmehr die Notwendigkeit, in eine positive Kontinuität zur pagan-antiken Kultur zu treten (vgl. Prostmeier, Ferdinand R., ‚Die Wolke der Gottlosigkeit‘. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 44 (2001), S. 33–57, hier 55–57). (Nur für kurze Zeit nach seinem Tod zog Julians starke Verquickung der antiken Literatur mit der paganen religiösen Erfahrung eine Meidung dieser Literatur durch christliche Autoren nach sich: vgl. Lacombrade, Christian, L’Hellénisme de Julien et les lettres grecques, in: Pallas 6 (1958), S. 21–38.) In dem Erlass nur den Ausdruck eines intoleranten heidnischen Gesinnungsunterrichts zu sehen (vgl. Schall (Anm. 64), S. 147, 165–166; Bringmann, Klaus, Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher, Darmstadt 2004, S. 124–125), greift zu kurz. Julians Toleranz ist keine Indifferenz, sondern missionarisch, persönlich erkämpft, dem Gegner gegenüber ironisch und dem politischen Gesamtziel entsprechend gemäßigt aggressiv: Die wahre, aus uraltesten Traditionen ihre Kraft schöpfende Religion soll vernünftig überzeugen, nicht Gewalt anwenden gegenüber eher bemitleidens- als hassenswerten Kranken und Irrgläubigen, denn das höchste Gut ist der Glaube an die Götter, das größte Übel die Abkehr davon (vgl. epistula 58 (Weis)/epistula 41 (Wright), 438a–c). Auffällig bleibt trotzdem der Hass gerade auf Julian – obwohl es unter ihm zu keinen Verfolgungen kam –, während etwa Marc Aurel die von ihm initiierten Verfolgungen selbst von Christen kaum angerechnet wurden. Was alle Christen gegen den Kaiser aufbrachte, war seine gegen alle ‚christlichen‘ Sekten geübte Toleranz, die das Christentum in neue – und durchaus von Julian gewollte – innere Kämpfe hätte stürzen können (vgl. Andreotti (Anm. 29), S. 162).

92 Vgl. epistula 39 (Weis)/epistula 22 (Wright), 429c–432a; epistula 62 (Weis)/epistula 56 (Wright).

93 Zu inhaltlichen Anleihen Julians aus dem Christentum vgl. Bidez (Anm. 55), S. 61, 164, 176.

94 Vgl. epistula 39 (Weis)/epistula 22 (Wright); epistula 49 (Weis)/epistula 37 (Wright), 376c–d. – Zur Philanthropie allgemein vgl. Downey, Glanville, Philanthropia and Statecraft in the Fourth Century after Christ, in: Historia 4 (1955), S. 199–208. – Die heidnische *philanthropia* soll nach Julian, der sich vor allem am römischen Ideal der *clementia*, nicht an dem der *aequitas* (wie Themistius) orientiert, an die Stelle der christlichen *philadelphia* und *agape* treten (vgl. Kabiersch, Jürgen, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian, Wiesbaden 1960, S. 66 ff., 75 ff.). – Die Menschenliebe, die ein Teil der umfassenden *philia* zwischen Göttern und Menschen ist, beruht auf Tugend, Götterliebe und Frömmigkeit, überhaupt gleicher Gesinnung und Wesensverwandtschaft von Menschen sowie Bildung und äußert sich zum Bei-

redung, die dem Gegner keine Angriffsflächen bieten dürfen, soll so die hellenische Sache gefördert werden, wobei Angriff und Verteidigung untrennbar sind; hellenische Bildung, Staatswohlfahrt und Antichristentum sind verkoppelt,⁹⁵ und der Kaiser ist tief durchdrungen von der kulturellen und integrativen Überlegenheit der griechisch-römischen⁹⁶ Zivilisation, deren Anhänger er um sich zu scharen strebt, über das Christentum. Letztlich plant der zweite Philosoph auf dem Kaiserthron die Aufhebung der Konstantinischen Wende (ohne bloß zum Zustand davor zurückkehren zu wollen), wobei die Götterlosigkeit seines Onkels für den Ursprung des Zerfalls und der Barbarisierung des Reiches namhaft gemacht wird.⁹⁷ Julian wirbt mithin um Konvertiten, deren Vorbild er selbst sein möchte,⁹⁸ will jedoch keine Konversionen erzwingen. (Seine eigene Konversion deutet Julian als göttlichen Willen und ihm persönlich geoffenbarten Auftrag zur Restauration der Staatsreligion beziehungsweise Restitution der Reichseinheit durch die Macht des Sol Invictus.) Innerhalb einer geradezu kirchenartig und theokratisch zu nennenden Neuorganisation des Hellenentums sind dann hinfot alle Neuerungen zu meiden, weil die alten Satzungen göttlichen Ursprungs sind und einzig durch den Menschen verdorben wurden, der zur Gleichgültigkeit gegenüber den Göttern verleitet wurde,⁹⁹ das heißt, dem Primat des Archaischen bzw. Archaisierenden hat alles Modernistische zu weichen.

Weil echte Philosophie und pagane Religion denselben Ursprung und Gehalt haben, sind die Hellenen mit ihrer Theologie, die das entscheidende Kriterium aller Philosophie und ihres Wertes ist, im Einklang mit Natur und Wahrheit, weil alle Hellenen – allen voran die Griechen und besonders die Athener¹⁰⁰ – mit der Begabung für die Mysterien und für die Gotteserkenntnis ausgestattet sind, obwohl das Pneuma, das von den Göttern auf die Menschen übergeht, selten ist und

spiel in der *parrhesía* (vgl. oratio 8, 248d; epistula 5, 9–11, 45 (Weis)/epistula 9, 30, 32, 35, 44 (Wright)).

95 Vgl. Giebel (Anm. 64), S. 137–141.

96 Obgleich die lateinische Welt Julian fremd blieb, hat er die ihr entsprungene Tradition dennoch nicht vernachlässigt und auch zur Verteidigung der antiken Kultur insgesamt in Anspruch genommen (vgl. Lacombrade, Christian, Kaiser Julian und die römische Tradition, in: Julian Apostata, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 285–297, hier 287–288).

97 Vgl. Vogt, Joseph, Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Großen, in: Julian Apostata, Hg. R. Klein, Darmstadt 1978, S. 222–240, hier 238; Bowersock, G.W., Julian the Apostate, London 1978, S. 55; Bringmann (Anm. 91), S. 79.

98 Zur Konversion Julians im Jahre 351 vgl. Bidez (Anm. 55), S. 62; Bowersock (Anm. 97), S. 29; Smith (Anm. 26), S. 34; Prostmeier (Anm. 91), S. 34–35; Bringmann (Anm. 91), S. 36, 208; Murdoch (Anm. 64), S. 24. Rosen (Anm. 57), S. 176, 204–205, 229–230, setzt Julians endgültige Konversion erst 361 an.

99 Vgl. epistula 47 (Weis)/epistula 20 (Wright), 453b–d. – Zur Übernahme christlicher Elemente durch Julian vgl. Giebel (Anm. 64), S. 135–136; Raeder (Anm. 67), S. 184–185; Schall (Anm. 64), S. 42–43, 127, 143, 192; Weis, Bertold K., Julian. Briefe, München 1973, S. 296, 301, 307, 312.

100 Vgl. oratio 8, 252b; Misopogon, 348b–c.

nur wenigen zuteil wird.¹⁰¹ Philosophie ist die – geradezu allmächtige¹⁰² – Nachahmung Gottes in der *theoria ton onton*, die zu Apathie und *arete* führt, weil nur das Wissen vom Guten und Schlechten beziehungsweise vom Seienden, sofern es gut und schlecht ist, dem menschlichen Nous überhaupt Zusammenhang (*synecheia*) vermittelt.¹⁰³ Nur wer mit der Seele, die dem Vermögen nach immer schon Wissenschaft ist und die Wahrheit erkennt, das Göttliche begreift, der kann selbst als göttlich bezeichnet werden.¹⁰⁴ Die Mimesis der Götter ist die beste Aufgabe für ein menschliches Leben, und sie besteht praktisch darin, bei geringsten Bedürfnissen ein Maximum an Gutem zu tun.¹⁰⁵ Dabei sind die aktive menschliche Suche nach Gott einerseits und die passive göttliche Erleuchtung des Menschen andererseits kein wirklicher Gegensatz, denn der Nous, der nach Gott sucht, ist bereits der Gott in uns, und die Erkenntnis des Göttlichen impliziert die Erkenntnis der göttlichen Herkunft des Menschen. So wird die Philosophie zur Initiation (durch Taten und Worte), zum höchsten Wissen, zur Wendung von der Vielheit zur Einheit, zur Reinigung und Selbstverinnerlichung der Seele, zu Selbst- und Gottsein des geistigen Menschen, zu einem alles durchdringenden und verbindenden göttlichen Gut.

Die Rückwendung zur eigenen Innerlichkeit bedeutet den Rückgang in die Anwesenheit des Zeitlosen, Ursprünglichen und ewig Wahren, das unmittelbar seine göttliche Herkunft zeigt, in der menschlichen Seele, die damit ihres unzerstörbaren und ihr Sein eigentlich stiftenden Kerns gewahr wird; der Abfall von den alten Quellen – als den ersten Wahrheiten – ist mithin in eins der Abfall von dem, was der Mensch ist und was ihn ausmacht und zusammenhält, das Abreißen der anfänglichen Verbindung zum Göttlichen und damit zugleich Selbst- und Gottesverlust. Die Pflege des überzeitlichen und übermenschlichen wesentlichen Wissens ist die Aufgabe des Menschen in der Zeit (der auf diese Weise außerdem Sorge für sich selbst trägt), ist der Inbegriff seiner Kultur. Geschichtliche Reflexion bewirkt für Julian die Bewahrung, Sicherung und ständige Erneuerung des Ursprungs in neuen Generationen, weil unablässig die Gefahr droht, dass die Menschen mit dem Ursprungsbezug und dem Wissen um ihn sich selbst verlieren. Das Zeitlose findet jedoch auch stets neue Stimmen in der Zeit, wobei historisch bewußtes Denken zu zeigen hat, dass gleichwohl in jedem Fall das Uralte gemeint ist und nur je anders als bisher ausgesagt wird, das heißt, das Geschichtsbewusstsein muss das falsche Neue vom wahren und ‚alten Neuen‘ unterscheiden lernen, vereinigen, was zu vereinigen ist, trennen, was zu trennen ist: die Geburt der Wahrheit aus dem Geist der bewahrenden Synthese. Der synoptische Wahrheitsblick und Wesensblick in jede Sache ist das eigenste Können des Weisen. Wie die Wahrheiten im Grunde zeitlos sind, so ist das menschliche Selbst (das diese

101 Vgl. Gegen die Galiläer, 176c, 198b–c.

102 Vgl. epistula 29 (Weis)/epistula 50 (Wright), 445a.

103 Vgl. Gegen die Galiläer, 94a, 171e.

104 Vgl. An Themistius, 265a–b.

105 Vgl. Caesares, 333b–c, 334a.

Wahrheiten weiß) zeitlos und unveränderlich, auch wenn es in der Zeit gebunden existieren und dabei immer neu den Ursprung selbst und seine eigene Ursprünglichkeit erkennen, wiedererkennen, zurückgewinnen, bewahren, abgrenzen, durchsetzen und formulieren muss: Das Sein und der Sinn des Wahren sind zwar ewig dieselben, niemals jedoch ihr notwendiger sprachlicher Ausdruck in der Zeit. Dass die Wahrheit in und hinter der Vielheit eine Einheit darstellt – wie es auch die *arete* tut –, findet im zugleich analytischen und synthetischen Geschichtsbewusstsein seine unabdingbare Konkretion und Anwendung, sofern die historische Kritik ihren Maßstab für die Erkenntnis und Bewertung des zeitlich Gegebenen am Anfänglichen und eigentlich Geschichtstranszendenten nimmt. Ohne die ununterbrochene Rückbesinnung auf das Zeitlose und in eins geschichtlich Erste sowie die Deutung alles Neuen aus dieser unhintergebar gültigen, weil bewährten und göttlichen, Perspektive kann es nur Verfall und Degeneration geben: Fortschritt gibt es allein in der Aufrechterhaltung und Erneuerung des Anfangs, und nur wer dies vergisst, kann meinen, es gebe Neues und Besseres, das das Uralte hinter sich lässt und endgültig überwindet; neben die Kontinuität des Identischen in der Zeit können ausschließlich Irrtum, Selbstüberschätzung und Dekadenz treten, denn neue, absolute Ursprünge – wie das Christentum einer zu sein prätendiert – nach dem einen wirklichen Ursprung gibt es nicht. Echtes Erneuern ist Bewahren, absolutes Erneuern ist Zerstören, ohne mehr als scheinbare Alternativen bieten zu können, womit die Geschichte nur die Aufrechterhaltung des Ursprungs oder Verfall oder auch Rückkehr zum Ursprung sein kann. Deshalb birgt die Philosophie zusätzlich zu allem anderen die höchste Menschenliebe in sich, denn sie will dem Menschen seinen Ursprung zeigen, seine Verbundenheit mit diesem offenbaren und stärken und den Gefahren des Ursprungsverlustes, der den Menschen zerstören muss, entgegenwirken.

Julian, Kaiser und Philosoph

Klaus Bringmann

In der Zeit der kurzen, nur 20 Monate von November 361 bis Juni 363 n.Chr. dauernden Alleinherrschaft Julians ehrte Aelius Claudius Dulcitius, der Prokonsul der Provinz Asia,¹ den Kaiser mit der Errichtung von Statuen und Meilensteinen. Die Basis einer der in Ephesos aufgestellten Statuen trug folgende Inschrift:

- D(omino) n(ostro) Fl(avio) Cl(audio) Iuliano,
virtutum omnium magistro,
philosophiae principi,
venerando et
5 piissimo imperatori,
victoriosissimo Augusto,
omnium barbararum
gentium debellatori
Ael(ius) Cl(audius) Dulcitius
10 v(ir) c(larissimus), procons(ul) Asiae,
vic(e) s(acra) cog(noscens),
d(evotus) n(umini) maiestatiq(ue) eius.²

Die deutsche Übersetzung lautet:

- Unserem Herrn Flavius Claudius Iulianus,
dem Lehrer [oder: Meister] aller Tugenden,
dem Prinzeps der Philosophie,
dem verehrungswürdigen und
5 frömmsten Imperator,
dem siegreichsten Augustus,
dem Überwinder aller barbarischen
Völkerschaften [widmet diese Statue]
Aelius Claudius Dulcitius,
10 Exzellenz, Prokonsul von Asia,

1 Zu seiner Person und Karriere siehe Jones, Arnold Hugh Martin/Martindale, John R./Morris, John, *Prosopography of the Later Roman Empire I*, A.D. 260–395, Cambridge 1971, 274, sub voce Aelius Claudius Dulcitius 5 (die Prosopographie wird unten mit der Abkürzung Prosopographie I zitiert). Die Statthalterschaft der Provinz Asia, die Dulcitius in der Zeit der Alleinherrschaft Julians innehatte, scheint Höhepunkt und Ende seiner Karriere gewesen zu sein.
2 Conti, Stefano, *Die Inschriften Kaiser Julians* (Alturtumswissenschaftliches Kolloquium 10), Stuttgart 2004, Nr. 26.

Richter in Appellationsverfahren,
in Ergebnisheit gegenüber seiner göttlichen
Wirkkraft und Majestät.

In Pergamon ließ derselbe Aelius Claudius Dulcitius an einer von ihm gestifteten Basis eine Inschrift mit folgendem Wortlaut anbringen:

- D(omino) n(ostro) Fl(avio) C(l(audio)) [[Iulian]]o,
domino [to]tius orbis,
filosofi[ae] magistro,
venera[nd]o principi,
5 piissimo [imp]eratori,
victorios[iss]imo Augusto,
propagatori libertatis
et rei publ[i]cae
Ae(lius) Cl(audius) Dulc[i]tius,
10 v(ir) c(larissimus), procon[s(ul)], vic(e) s(sacra) aud(iens),
d(evotus) n(umini) m(aiestati)q(ue) su[ae?].³

Die Übersetzung lautet:

- Unserem Herrn Flavius Claudius Iulianus,
dem Herrn des gesamten Erdkreises,
dem Lehrer [oder: Meister] der Philosophie,
dem verehrungswürdigen Prinzeips,
5 dem frömmsten Imperator,
dem siegreichsten Augustus,
dem Beförderer von Freiheit
und Gemeinwohl [stiftet dies]
Aelius Claudius Dulcitius,
10 Exzellenz, Prokonsul von Asia,
Richter in Appellationsverfahren,
in Ergebnisheit gegenüber seiner göttlichen
Wirkkraft und Majestät.

Beide Inschriften durchbrechen die Konvention der einem römischen Kaiser der Spätantike beigelegten Titulatur und öffnen den Blick auf das Besondere und Außerordentliche, das Julians Kaisertum in seinem eigenen Selbstverständnis und in der Wahrnehmung seiner Anhänger auszeichnete. Gewiss: Die üblichen Titel eines römischen Kaisers wie Prinzeips, Imperator, Augustus begegnen auch hier, und an der Stelle individueller Siegerbeinamen erscheinen pauschale Formeln, *omnium barbararum gentium debellatori* oder *victoriosissimo Augusto*, aber völlig aus dem Gewohnten fallen die Prädikationen *omnium virtutum magistro*, *philosophiae principi* oder *philosophiae magistro*. Sie sind Ehrentitel eines Philosophen und entsprechen der Würdigung, die ein gewisser Iulius Iulianus (nicht zu verwechseln mit dem Onkel Kaiser Julians) zu Beginn des vierten Jahrhunderts

3 Conti (Anm. 2), Nr. 28.

n.Chr. auf seinem Grabstein an der Via Latina in der Nähe Roms erhalten hat: *viro magno, philosopho* [sic] *primo*.⁴ Was Kaiser Julian anbelangt, so scheint mir die Verbindung *princeps philosophiae* besondere Aufmerksamkeit zu verdienen. Zunächst liegt die Annahme nahe, dass Julian damit die höchste Autorität in der Philosophie zugesprochen wird, etwa in dem Sinne, wie Cicero in *De natura deorum* Sokrates einmal den *princeps philosophiae* nennt.⁵ Nun bezeichnet das Wort *princeps* aber auch den römischen Kaiser. In diesem Sinn ist es in der Inschrift Nr. 28 Conti gebraucht.⁶ Möglicherweise ist daran zu denken, dass in Nr. 26 der Verbindung *principi philosophiae* eine Bedeutungsambivalenz zugrunde liegt und Julian zugleich als höchste Autorität in der Philosophie und als Kaiser aus ihrem Geist bezeichnet wird. Wie immer man aber über die Möglichkeit einer bewusst gewählten Bedeutungsambivalenz denken mag: Aus Iasos, einer Stadt der Asia benachbarten Provinz Caria, besitzen wir eine griechische Inschrift, die Julian unmissverständlich als Kaiser aus dem Geist der Philosophie, τὸν ἐκ φιλοσοφίας βασιλεύοντα apostrophiert. Der griechische Text hat folgenden Wortlaut:

- Ἀγαθῇ τύχῃ
τὸν ἐκ φιλοσοφίας βα-
σιλεύοντα καὶ δικαιοσύ-
νῃ τε καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρε-
5 ταῖς πᾶσαν διειληφότα
τὴν ὑφ' ἡλίου Φλ(άβιον) Κλαύδ(ιον)
Ἰουλιανόν, τὸν μέγιστον
καὶ θειότατον Αὐτοκρά-
τορα Αὔγουστον,
10 Ἀλε[μαννικὸν μέγιστον],
[Φραγγικὸν μέγιστον, Σα-]
ρ[ματικὸν μέγιστον, ---]θεος
Ἰασέων ἡ βουλὴ καὶ ὁ
δῆμος καθιέρωσεν
15 εὐτυχῶς.⁷

Der Text, mit dem Rat und Volk der griechischen Stadt eine Statue des Kaisers weihten, ist höchstwahrscheinlich von einem Neuplatoniker, einem Anhänger und

4 Corpus Inscriptionum Latinarum VI, Nr. 9785 = Inscriptiones Latinae Selectae II 2, Hg. Hermann Dessau, Nr. 7778.

5 Cicero, *De natura deorum* II, 167: ... *siquidem satis a nostris* [sc. Stoicis] *et a principe philosophiae Socrate dictum est de ubertatibus virtutis et copiis*.

6 Vgl. auch die stadtrömische Marmortafel mit der Widmung an Julian in: Conti (Anm. 2), Nr. 115: [--- p]rincipi / [d(omino nostro Iulia)no victori / (ac trium]f(atori) semp(er) Aug(usto).

7 Conti, Stefano (Anm. 2), Nr. 34. Die bei Conti abgedruckte Ergänzung der Zeilen 10–12 ist schwerlich richtig. In den fast vollständig eradierten Zeilen könnte der Name eines Magistrats gestanden haben, der aus welchem Grund auch immer getilgt worden ist. Dafür spräche auch die stehengebliebene Endsilbe -theos, ein häufiges Namensende im Griechischen: vgl. Contis Kommentar dortselbst 82 mit Literatur.

Gesinnungsgenossen Julians, verfasst worden und folgt im ersten Teil, in den Prädikationen der Zeilen 2–5, unverkennbar dem neuplatonischen Konzept, dem Julian sein Kaisertum unterstellte. Die Übersetzung lautet:

- Mit gutem Glück.
 Den Kaiser aus (dem Geist) der Philosophie,
 der mittels Gerechtigkeit und allen übrigen
 Tugenden die in ihrer Gesamtheit unter (der
 5 Herrschaft) des Sonnengottes stehende (Tugend)
 in ihren Teilen erfasst, Flavius Claudius
 Iulianus, den größten
 und göttlichsten Imperator
 Augustus,
 10 [den größten Alamannensieger,
 größten Franksieger, größten
 Sarmatensieger]---theos (?)
 haben Rat und Volk von
 Iasos geweiht
 15 zu gutem Gelingen.

Wie es scheint, ist mit dieser verkürzten Aussage auf die Rolle des Sonnengottes als Ursprung und Mittler des Guten angespielt, der den Seelen der Menschen Anteil an der geistigen Kraft des Erkennens und eine partielle Teilhabe an der Idee des Guten gibt.⁸ Die Philosophie aber ist das Medium, das ihn in die Lage versetzt, sich der göttlichen Vermittlung zu öffnen und die einzelnen Tugenden in der sublunaren Welt zu bewähren. Julian hatte sich der neuplatonischen Philosophie verschrieben, den Sonnengott, dem er im Winter 362/63 n.Chr. zu seinem Fest eine von Iamblichos' Abhandlung über die Götter inspirierte Lobrede widmete, wählte er zu seinem Schutzgott, und er erhob, wie noch näher zu zeigen sein wird, den Anspruch, Kaiser aus dem Geist der wahren, das heißt: der neuplatonischen Philosophie zu sein. Der Verfasser des Inschriftentexts war mit dem Programm, unter das Julian seine Alleinherrschaft gestellt hatte, offenbar wohlvertraut, und die Vermutung liegt nahe, dass er zumindest in den weiteren Umkreis des neuplatonischen Philosophenzirkels gehörte, dem Julian sich selbst zu-rechnete.

Es ist sicher kein Zufall, dass die drei zitierten Inschriften in dem Teil des Römischen Reiches gefunden worden sind, wo Julian in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre des vierten Jahrhunderts Schulen der Neuplatoniker besuchte und dem Christentum, in dem er erzogen worden war, abschwor.⁹ Er begann sein

8 Vgl. Iulianus, Oratio IV, 151 C–D über König Helios als Urheber der geistigen und moralischen Seelenkräfte; vgl. 145 C.

9 Er selbst hat gegen Ende des Jahres 362 in einem Brief an die Alexandriner seine Bekehrung in das Jahr 351 gesetzt: Iulianus, Epistula 111, 434 D–435 C (nach der Zählung in: Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae Leges Poemata Fragmenta Varia, Hg. Joseph Bidez/Franz Cumont, Paris 1922; im Folgenden zitiert mit der Abkürzung Bidez/Cumont). Dieses eindeutige Selbstzeugnis spricht gegen den Versuch, Julian eine langdauernde religiöse Entwicklung zuzu-

Studium in Pergamon in der Schule des Iamblichschülers Aidesios, aber er wechselte mit fliegenden Fahnen nach Ephesos, wie Eunapios versichert,¹⁰ als er erfuhr, dass dort Maximus, ein Schüler des Aidesios, wirkte, der nicht nur als großer Lehrmeister in philosophischer Theorie galt, sondern vor allem wegen seiner übernatürlichen Fähigkeiten in der Theurgie, der praktischen Kunst, mit den Göttern zu kommunizieren, berühmt war.¹¹ Was für Julian die Studentenzeit in Kleinasien bedeutet hat, ist später in einem Nachruf von Libanios, auch er ein praktizierender Verehrer der Götter aus neuplatonischem Geist und Bewunderer des Kaisers, so beschrieben worden:

Julian wurde durch die Begegnung mit Menschen gerettet, die von Platons Philosophie erfüllt waren. Durch sie hörte er von den Göttern und Dämonen, die in Wahrheit das Universum geschaffen haben und es erhalten. Von ihnen lernte er, das Wesen der Seele, ihre Herkunft und ihre Zukunft zu erkennen, das Gesetz ihres Sturzes und ihres Aufstiegs, was sie herabzieht und was sie aufsteigen lässt, was Gefangenschaft und was Befreiung für sie bedeutet, wie sie jene umgehen und diese erreichen kann. Danach tat er alle Torheiten von sich ab, an die er bis dahin geglaubt hatte, um dafür dem Licht der Wahrheit Raum zu geben – so, wie man in einem Tempel die vorher mit Schmutz besudelten Götterbilder neu aufstellt.¹²

Julian hat glaubhaft versichert, dass er es vorgezogen hätte, als Privatmann im Verborgenen seinen Studien zu leben,¹³ aber seine Zugehörigkeit zum Kaiserhaus ließ das nicht zu. Im November 355 n.Chr. erhob sein Vetter, Kaiser Constantius

schreiben, die erst mit der Gewinnung der Alleinherrschaft im November 361 ihren Endpunkt, die Bekehrung zum Heidentum, gefunden hätte: so jedoch Rosen, Klaus, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 40 (1997), S. 126–146. Freilich verbarg Julian seinen Abfall vom Christentum, solange Constantius lebte. Noch im Januar 361 besuchte er aus taktischer Rücksicht zum Epiphaniastag in Vienna die Kirche: „Alle wollte er für sich gewinnen, ohne dass jemand sich entgegenstellte, und so gab er vor, Anhänger der christlichen Religion zu sein, obwohl er schon früher insgeheim abtrünnig geworden war. Nur wenige waren an den heimlichen Handlungen beteiligt, wenn er sich der Opfer- und Vogelschau sowie allen sonstigen Zeremonien hingab, welche die Verehrer der Götter stets vollzogen haben. Um das zu verheimlichen, ging er an dem Fest, das die Christen im Januar begehen und Epiphania nennen, in die Kirche. Hier betete er die Gottheit öffentlich an und entfernte sich dann“ (Ammianus Marcellinus, Res gestae XXI,2,4 f.).

- 10 Eunapius, Vitae sophistarum VII, 2,1–13 (474 f.). Aidesios überwies Julian mit Rücksicht auf sein hohes Alter an seine Schüler Chrysanthios und Eusebios von Mynda. Dieser war ein Gegner theurgischer Praktiken und pflegte seine Vorlesungen mit der Bemerkung zu beenden, „dass die magischen Handlungen nur Täuschung der Sinne und Blendwerk seien, Zauberkünste von Wundertätern und anderen Verführern und Wahnsinnigen, mit Hilfe materieller Kräfte erzeugt“. Als Julian auf seine Frage, wer denn mit dieser Anspielung gemeint sei, von Eusebios auf den großen, in Ephesos wirkenden Theurgen Maximus verwiesen wurde, soll er sich mit den Worten: „Bleibe du bei deinen Büchern, mir hast du gesagt, was ich hören wollte“ von seinem Lehrer verabschiedet haben, um nach Ephesos aufzubrechen.
- 11 Zu Maximus siehe Eunapius, Vitae sophistarum VII, 1–5 (473–481) und Prosopographie I (Anm. 1), sub voce Maximus of Ephesus 21.
- 12 Libanios, Oratio XVIII, 18.
- 13 Iulianus, Epistula ad Themistium 253 B; Epistula ad Athenienses 275 B–277 A.

II., ihn zu seinem Mitregenten und präsidenten Nachfolger und übertrug ihm die Aufgabe, die kaiserliche Gewalt am Rhein und im Westen des Reiches zu vertreten. Damit nahm er eine Stellung ein, die einem alten Traum der Philosophen die Chance einer Realisierung zu bieten schien: Dass die politischen Verhältnisse sich erst dann zum Besseren wendeten, wenn die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige würden.¹⁴ Julian war kaum in Gallien angelangt, da empfing er von Themistios, einem seiner Lehrer, bei dem er Platons *Nomoi* studiert hatte,¹⁵ eine Denkschrift, in der er sich unter Berufung auf Aristoteles aufgefordert sah, von der philosophischen Theorie zur politischen Praxis voranzuschreiten und, wie es im Anschluss an Aristoteles' *Politik* heißt, zum Architekten edler Werke zu werden.¹⁶ Julian kannte seinen Aristoteles, und er hielt Themistios vor, dass der Meister mit dem „Architekten edler Werke“ nicht den Praktiker der Politik, den König oder Staatsmann meint, sondern den Gesetzgeber und Ratgeber, die beide auf indirekte Weise für das Wohl des Staates wirken, indem sie der praktischen Politik durch Beratung und Ausarbeitung der gesetzlichen Grundlagen des Staates die Richtung weisen. Doch obwohl Julian, auch unter Berufung auf Aristoteles, am Vorrang der Theorie und Kontemplation prinzipiell festhält, erklärt er sich in seiner Antwort an Themistios bereit, die Rolle, die ihm das Schicksal aufgedrängt habe, anzunehmen, und er bittet Gott und die Philosophen, an deren Stelle er sich auf den Platz eines Herrschers gestellt sieht, um Hilfe und Unterstützung.¹⁷ Damit ist das Motiv angeschlagen, das sein Selbstverständnis als Kaiser vom Anfang bis zum Ende bestimmt: Sein Kaisertum steht im Dienste seines Gottes und der neuplatonischen Philosophie, die er in Pergamon, Ephesos und Athen in sich aufgesogen hat.

Einem Herrscher aus dem Geist der Philosophie Platons war aufgegeben, bei der politischen Gestaltung der menschlichen Verhältnisse der Idee der Gerechtigkeit zu folgen. Was dies bezogen auf das platonische Staatsmodell und auf die Lebenswirklichkeit des spätantiken Römischen Reiches bedeutete, hat Julian in seinem im Winter 358/59 verfassten zweiten Enkomion auf Kaiser Constantius

14 Plato, *Politeia* 473 d; *Epistula* 10, 326 a.

15 Iulianus, *Epistula ad Themistium* 257 D; zu seiner Person siehe *Prosopographie* (Anm. 1), S. 889–894, sub voce Themistius 1.

16 Iulianus, *Epistula ad Themistium* 263 C–D mit Bezug auf Aristoteles, *Politika* 1325 b. Der communis opinio zufolge gehört das Sendschreiben in die Anfänge seiner Alleinherrschaft: siehe Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 90–96 und Criscuolo, Ugo, Sull'epistola di Giuliano al filosofo Temistio, in: *Koinonia* 7, 1983, S. 90–96. Doch spricht für eine Datierung in das Jahr 356 nicht nur die vorausgesetzte Lebenssituation Julians, der Übergang von einem philosophischen Studien gewidmeten Privatleben zu dem tätigen Dasein des Herrschers, sondern auch die in der Antwort an Themistios mehrfach wiederholte Berufung auf seine völlige Unerfahrenheit in öffentlichen Geschäften. Hinzu kommt, dass er am Schluss seines Antwortschreibens Gott und nicht die Götter beziehungsweise einen bestimmten heidnischen Gott mit Namen anruft. Dies geschah nur, solange er seinen Abfall vom Christentum mit Rücksicht auf Constantius verbergen musste.

17 Iulianus, *Epistula ad Themistium* 266 D–267 B.

dargelegt.¹⁸ Darin entwickelt er anhand der Dichotomie der beiden Stände, Armee und Zivilbevölkerung, die Funktion gerechter Herrschaft nach Analogie der Arbeitsteilung in einer Herde. Der Kriegerstand sorgt wie die Hunde einer Herde für den Schutz vor äußeren Feinden, während die Produzenten für den Unterhalt ihrer Beschützer aufzukommen haben. Aufgabe des Herrschers ist es, dafür zu sorgen, dass jeder Stand die ihm zugeordnete Funktion wahrnimmt, und zu verhindern, dass die Untertanen einander Unrecht tun, indem die Produzenten dem Kriegerstand die Versorgung verweigern oder dieser, statt seine Schutzfunktion wahrzunehmen, über die Produzenten herfällt und sich nimmt, was er will, sodass die staatliche Ordnung darüber zerbricht.¹⁹

Es wäre nicht schwer zu zeigen, dass ein großer Teil der Regierungstätigkeit Julians in der Zeit seiner Alleinherrschaft, soweit sie in der Rechtssammlung der Kaisergesetze, dem Codex Theodosianus, dokumentiert ist, unter das dargelegte Grundprinzip der gerechten Herrschaft subsumiert werden kann.²⁰ Das kann und braucht hier nicht zu geschehen, und es soll genügen, ein Beispiel aus der Zeit seiner Mitregentschaft in Gallien heranzuziehen. Im Jahre 358 n.Chr. nahm Julian einen Konflikt mit dem von Kaiser Constantius eingesetzten Chef der Zivilverwaltung, dem Praetorianerpräfekten Florentius, auf sich, um zu verhindern, dass die ohnehin schwer belastete Zivilbevölkerung einen Aufschlag auf den regulären Steuersatz zahlen musste.²¹ Julian hielt ihn für unnötig und legte eine eigene Berechnung des Bedarfs vor, doch Florentius bestand auf seinen Ansatz und appellierte an Kaiser Constantius. Am Ende setzte sich Julian durch, aber ohne Folgen blieb der Konflikt für ihn nicht. Constantius ordnete eine Untersuchung des Falls an, Julians engster Berater und väterlicher Freund, der Neuplatoniker Saturninius Secundus Salutius, wurde von dem hohen Amt, das er an seinem Hofe bekleidete, abberufen und nach Kleinasien verbannt.²² Julian selbst fürchtete damals um sein Leben. In einem Brief, den er an einen anderen Freund und Berater aus dem Kreis

18 Zum Folgenden vgl. Iulianus, Oratio II, 86 D–91 D; zur Datierung der Rede vgl. Bowersock, Glen W., *Julian the Apostate*, Oxford 1978, S. 43 Anm. 10.

19 Iulianus, Oratio II, 86 D–91 D.

20 Näheres dazu bei Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004, S. 60 ff.; 93 ff.; 153 ff.

21 Vgl. Bringmann, Klaus (Anm. 20), S. 61 f.; zu Florentius siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 365, sub voce Flavius Florentius 10.

22 Zu seiner Person und Karriere siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 814–817, sub voce Saturninius Secundus Salutius 3. Ob er oder Flavius Sallustius, auch er ein Heide und von Julian im Jahre 361 zum Praetorianerpraefekten des Westens ernannt (Prosopographie I, S. 797 f., sub voce Flavius Sallustius 5), der Verfasser des neuplatonischen Traktats *Über die Götter und den Kosmos* ist, ist strittig. Julian verfasste im Winter 358/59, um seinen väterlichen Freund zu ehren und sich selbst zu trösten, die Trostschrift an sich selbst anlässlich der Abberufung des Salutius: Iulianus, Oratio VIII. Über sein Verhältnis zu dem älteren Freund heißt es in 242 C: „Nicht durch Eide oder derartige Bande beglaubigten wir unsere Freundschaft, wie es Theseus oder Perithous taten, sondern stillschweigend auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen und Absichten waren wir wie selbstverständlich so weit entfernt davon, irgendeinem Bürger zu schaden, dass wir gar nicht darüber zu beratschlagen brauchten.“

der Neuplatoniker, den Arzt Oreibasios von Pergamon,²³ richtete, rechtfertigte er seine unnachgiebige Haltung unter Berufung auf Platon und Aristoteles, die beiden Philosophen, deren Schriften seinem Studium der Philosophie bei den Neuplatonikern zugrunde gelegen hatten. Er schreibt: „Durfte er [der Schüler des Platon und des Aristoteles] ruhig zusehen, wie man unglückliche Menschen diesen Dieben [den korrupten Steuereintreibern] auslieferte, oder musste er ihnen nicht nach Kräften beistehen?“²⁴ Dann gibt er zu erkennen, was ihn dazu brachte, im Konflikt mit dem Praetorianerpräfekten sein Leben zu riskieren. Es war der Glaube an eine Berufung: Gott selbst, so sagt er, hat ihn auf den Platz eines Herrschers gestellt, damit er mit dessen Hilfe dem Unrecht wehre. Seine Worte lauten:

Nun, ich halte es für schmähsch, dass man Militäribüne, wenn sie, wenn auch mit triftigem Grund, die Kampflinie verlassen, auf der Stelle hinrichtet und sie nicht einmal ein Begräbnis erhalten, selbst aber aus der Kampflinie für diese unglücklichen Leute [die von der Zusatzsteuer bedroht sind] aussichert, obwohl doch der Gott, der uns auf diesen Platz gestellt hat, unser Mitkämpfer ist. Doch wenn es sich fügen sollte, deswegen das Äußerste zu erleiden, so wäre es kein geringer Trost, mit dem Bewusstsein, das Schöne und Gute getan zu haben, die Reise [ins Jenseits] anzutreten.²⁵

Unverkennbar stilisiert sich Julian mit diesen Worten als Gefolgsmann des Sokrates, sowohl der Lehre, dass es besser ist Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, als auch der Haltung, die Sokrates im Angesicht des Todes an den Tag gelegt hatte. Er bewährte die Tugend der Gerechtigkeit und der Tapferkeit und, indem er dies tat, auch die der Frömmigkeit; denn er folgte dem Gott, der ihn auf den Platz eines Vorkämpfers für die Gerechtigkeit gestellt hatte. Diese Selbstdarstellung hatte Außenwirkungen. In den eingangs zitierten Inschriften wird Julian als *magister omnium virtutum* und als ein Herrscher aus dem Geist der Philosophie vorgestellt, der in der Praktizierung der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden ihren inneren Zusammenhang erfasst hat. Dem Gott und den Philosophen, deren Jünger er war, zu folgen waren für ihn zwei Seiten einer Medaille. Als er den Neuplatoniker Priscus einlud, zu ihm an seinen Hof nach Gallien zu kommen, geschieht das in einem feierlichen Schwur, mit dem er sein Leben dem Dienst für das Anliegen der wahren Philosophen weihet. Seine Worte lauten:

Ich schwöre dies beim Urheber alles Guten, das mir zuteil geworden ist, und bei meinem Erretter, dass ich mir nur deshalb das Leben wünsche, um euch in einer gewissen Sache nützlich sein zu können. Wenn ich ‚euch‘ sage, meine ich die wahren Philosophen, und du weißt, wie sehr ich dich zu ihnen zähle.²⁶

23 Zu seiner Person siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 653 f., sub voce Oribasius und Schröder, Heinrich Otto, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Supplement VII (1940), S. 797–812. Er begleitete Julian als Leibarzt und Bibliothekar nach Gallien und blieb in seiner Nähe bis zu dessen Tod in Mesopotamien.

24 Iulianus, Epistula 14 Bidez/Cumont, 385 B.

25 Iulianus, Epistula 14 Bidez/Cumont, 385 C–D.

26 Iulianus, Epistula 13 Bidez/Cumont.

Der Brief wurde geschrieben, nachdem Julian von einer schweren Erkrankung, die ihn im Winter 358/59 n.Chr. befallen hatte, genesen war. Unter dem Eindruck der existenziellen Gefährdung, die ihm der Konflikt mit Florentius eingebracht hatte, ging er damals daran, seine Erhebung zum Augustus vorzubereiten und Constantius offen herauszufordern. Dabei war dem Netzwerk der heidnischen Neuplatoniker eine wichtige Rolle zugeordnet. Nach Julians Tod hat einer der Hauptbeteiligten des Komplotts, der bereits erwähnte Oreibasios von Pergamon, eine Darstellung der Erhebung in Gallien gegeben, die der Historiker Eunapios für sein Geschichtswerk benutzt hat. Zwar ist dieses Werk als ganzes verloren, aber Eunapios erwähnt in seinen *Lebensbeschreibungen der Sophisten* unter Hinweis auf sein Geschichtswerk, dass Julian, der sich während seines kurzen Studienaufenthaltes in Athen im Sommer 355 in die Eleusinischen Mysterien hatte einweihen lassen, vor der arrangierten Ausrufung zum Augustus den Hierophanten der Eleusinischen Mysterien nach Gallien kommen ließ und mit dessen Unterstützung die geheimen Opferriten zelebrierte, die ihm die Hilfe der Gottheit sichern sollten.²⁷ Der Hierophant war nicht der einzige, der damals nach Gallien gerufen wurde. Aus Athen kam, vielleicht zusammen mit dem Hierophanten, auch der Neuplatoniker Priscus, den er in Athen kennengelernt hatte. Seitdem gehörte dieser zum engsten Freundes- und Beraterkreis Julians, er begleitete ihn auch auf den persischen Feldzug und war zugegen, als Julian starb.²⁸ Alle Vorbereitungen, die Julian im Jahre 359/60 betrieb, waren geheim, und so ist denn auch der an Priscus gerichtete Einladungsbrief ein Dokument der Verhüllung. Anstelle des Gottesnamens verwendet Julian Prädikationen, die auch für den Gott der Christen gebräuchlich waren. Die dezidiert christenfeindlichen Neuplatoniker, die er meint, heißen ‚wahre Philosophen‘, und um welcher Sache willen er sein Leben ihnen zu weihen gelobt, bleibt unausgesprochen. Briefe konnten abgefangen werden, und in Anbetracht des Kontroll- und Spitzelsystems, das der von Usurpationen bedrohte Constantius errichtet hatte, waren Vorsicht und Verstellung überlebenswichtig. Julian war damals, wie Libanios sich ausdrückt, ein hellenischer, sprich: heidnischer Löwe in christlicher Eselshaut.²⁹ Angesichts des engen Bündnisses, das die von ihm als die wahren Philosophen apostrophierten Neuplatoniker mit der Sache des heidnischen Götterglaubens geschlossen hatten, und der Erfahrung der Bedrohung durch das seit der konstantinischen Wende von Staats wegen geförderte Christentum kann jedoch meines Erachtens kein vernünftiger Zweifel daran bestehen, dass Julian an der zitierten Briefstelle auf das gemeinsame Anliegen einer Neubelebung des Götterglaubens aus dem Geist des Neuplatonismus

27 Eunapius, *Vitae sophistarum* VII, 3,6–9 (476); zu den Quellenverhältnissen vgl. Chalmers, W., Eunapius, Ammianus, and Zosimus, in: *Classical Quarterly* N.S. 13 (1960), S. 152 ff. und Bowersock (Anm. 16), S. 7 f. mit Anm. 10.

28 Zu Priscus siehe *Prosopographie I* (Anm. 1), S. 730, sub voce Priscus 5. Eunapios weiß zu berichten, dass zusammen mit dem Hierophanten von Eleusis ein gewisser Euhemerus an Julians Hof nach Gallien kam (siehe Anm. 27). Dieser Euhemerus ist nicht in die *Prosopographie I* aufgenommen.

29 Libanios, *Oratio* XVIII, 19.

anspielt. Was Julian als das Hauptübel seiner Zeit beklagte, war die Gottesferne, und diese manifestierte sich für ihn im Abfall von den Göttern der Vorfahren und in der Vernachlässigung ihrer Kulte. Das Christentum, das sich auf Kosten der Altgläubigen ausbreitete, war der Hauptfeind, und was er von diesem dachte, hat er später im Einleitungssatz seiner Schrift *Gegen die Galiläer* schnörkellos zu Protokoll gegeben: „Richtig erscheint es mir, die Gründe darzulegen, weswegen ich überzeugt bin, dass das Gedankengebäude der Galiläer ein Machwerk von Menschen in betrügerischer Absicht darstellt.“³⁰ Julian bezeichnete die Christen als gottlos beziehungsweise götterlos, weil sie entweder von den Göttern Griechenlands und Roms oder von dem Gott der Juden abgefallen seien und den Leichnam eines Gekreuzigten anbeteten. Paulus galt ihm als Betrüger, und er nahm schweren Anstoß an der Theologie des Johannesevangeliums, die auf dem für einen Neuplatoniker unannehmbaren Axiom beruhte, dass das Vernunftprinzip des Logos in der Person Jesu Fleisch geworden sei.³¹

Der grundsätzlichen Ablehnung des Christentums als einer Afterreligion entsprach die Sensibilisierung für die pragmatischen Gründe, die es zum Gewinner der diagnostizierten Gottes- und Götterferne gemacht hatten. Da waren die Fürsorge für die Armen und die schwächsten Glieder der Gesellschaft, die Witwen und Waisen, die an die städtische Struktur des Römischen Reiches angelehnte Organisation der christlichen Kirchen und die Rolle des Klerus als einer geistlichen Führungselite. Dies alles versetzte das Christentum nach Julians Überzeugung in die Lage, von der verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber den heidnischen Kulturen zu profitieren. Abgesehen von der Minderheit, die dem herrschenden Zeitgeist trotzte und an einem praktizierenden Heidentum festhielt, waren es eigentlich nur die Juden, die er von dem Verdikt der Gottesferne ausnahm. Er schätzte an ihnen die Treue zu dem Gott ihrer Vorfahren, und er war, nachdem er die Alleinherrschaft gewonnen hatte, auch bereit, ihnen den Tempel in Jerusalem zu restituieren und das Judentum so in den Kreis der Opferreligionen wieder zurückzuholen. Was er an ihnen zu tadeln hatte, war lediglich das Paradoxon, dass sie ihren Stammesgott mit der höchsten Gottheit schlechthin verwechselten.³² Richtige Vorstellungen von der Einheit und Vielfalt der Götter zu besitzen war für Julian die höchste theoretische Leistung der neuplatonischen Philosophie – so, wie es die praktische der ihm von Maximus von Ephesos vermittelten Theurgie war, von den Göttern Zeichen zu empfangen und in Träumen und Visionen mit ihnen in Verbindung zu treten. Er glaubte sich von den Göttern zur Herrschaft über den Erdkreis berufen, um eine Mission zu erfüllen, und diese Mission bestand, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, in der Befreiung der

30 Iulianus, *Contra Galilaeos* 39 A–B.

31 Iulianus, *Contra Galilaeos* 201 E–202 A und 191 D–E; zu Julians Urteil über den Apostel Paulus vgl. 199 A und 106 B; zur Kritik am ersten Kapitel des Johannesevangeliums siehe 327 B.

32 Zu Julian und die Juden vgl. die grundlegende, materialreiche Untersuchung von Adler, Michael, *The Emperor Julian and the Jews*, in: *Jewish Quarterly* 5 (1893), S. 591–651; deutsch in: *Julian Apostata*, Hg. Richard Klein (Wege der Forschung 509), Darmstadt 1978, S. 48–111.

Welt vom Schmutz der Gottlosigkeit.³³ Als er zu Beginn seiner Alleinherrschaft in seinen *Caesares* die Regierungsgrundsätze seiner Vorgänger durchmusterte, blieb als Vorbild nur Marc Aurel, der Philosoph auf dem Kaiserthron. Der Grund ist, dass er als einziger sich dem Prinzip verschrieben hatte, das in der Hierarchie der Werte den höchsten Rang innehatte: Marc Aurel folgte den Göttern, und das hieß: er ahmte ihre Bedürfnislosigkeit und ihre Fürsorge für die Menschheit nach.³⁴ Retter und Wohltäter zu sein bezog sich auf alle Felder menschlicher Existenz, aber die höchste Aufgabe bestand nach Julians Zeitdiagnose in der Wiederherstellung des Götterglaubens. Indem er seine Alleinherrschaft diesem höchsten Ziel widmete, diente er zugleich der Sache der ‚wahren‘ Philosophen, als deren Werkzeug er sich betrachtete. „Und obwohl ich, wie du weißt, an äußeren Gütern der Überlegene bin,“ schreibt er einmal, „unterwerfe ich mich meinem Lehrer, seinen Freunden und Altersgenossen sowie den Philosophen seiner Schule ...“³⁵ Der Lehrer, der hier gemeint ist, ist kein anderer als Maximus von Ephesos. Er gehörte zu denen, die er unmittelbar nach dem Tod des Constantius an seinen Hof rief. Bei dessen Eintreffen in Konstantinopel unterbrach er eine Senatsitzung, um ihn überschwänglich zu begrüßen.³⁶ Maximus wurde wie Priscus sein Berater und blieb in seiner engsten Umgebung bis zu seinem Tod im Zweistromland. Beide bildeten zusammen mit dem Kaiser das neuplatonische Dreigestirn, das im Mittelpunkt eines Netzwerks heidnischer Philosophen und Rhetoren stand und diese in die Pflicht zu nehmen suchte, bei der Neubegründung des Götterglaubens aus dem Geist des Neuplatonismus an prominenter Stelle mitzuwirken.³⁷

33 Vgl. Julians Gebet an die große Göttermutter (Oratio V, 180 B): „... gib allen Menschen das Heil, dessen Hauptstück die Erkenntnis der Götter ist, vor allem aber dem römischen Volk insgesamt, dass es sich vom Schmutz der Gottlosigkeit befreie ...“ Zu Julians Glauben an seine göttliche Berufung vgl. den Mythos in seiner Antwort an den Kyniker Herakleios: Oratio VII, 233 A–234 C.

34 Iulianus, *Caesares* 333 B–335 A.

35 Iulianus, Oratio VII, 235 C–D.

36 Vgl. Libanius, Oratio XVIII, 155 f. und Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXII, 4,1. Während Libanios den Empfang des Maximus dahingehend deutet, dass Julian damit die Philosophie über die kaiserliche Würde gestellt habe, kritisiert Ammianus Marcellinus das Verhalten Julians als eines Kaisers unwürdig.

37 Als Julian nach Gewinnung der Alleinherrschaft Maximus an seinen Hof rief, zeigte er sich erleichtert darüber, dass sein verehrter Mentor trotz seiner vielfältigen Aktivitäten, mit denen er sich im Herrschaftsbereich des christlichen Kaisers Constantius für die gemeinsame Sache eingesetzt hatte, nichts Ernstliches zugestoßen war: vgl. Iulianus, *Epistula* 26 Bidez/Cumont, 415 A–B. Als er Maximus schrieb, war der ihm eng verbundene Rhetor Euagrius schon bei ihm eingetroffen: Iulianus, *Epistula* 26 Bidez/Cumont, 415 D (dieses Zeugnis fehlt in *Prosopographie I* (Anm. 1), S. 285, sub voce Euagrius 4). Noch vor dem Tod des Constantius bot Julian dem Sophisten Theodoros (siehe *Prosopographie I* (Anm. 1), S. 897, sub voce Theodoros 8) an, dass sie sich auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen gegenseitig unterstützten (Iulianus, *Epistula* 30 Bidez/Cumont) und ernannte ihn später zum Hohenpriester der von ihm gegründeten heidnischen Staatskirche (das Wort der Kürze halber) in der Provinz Asia. Einladungen ergingen auch an zwei Philosophen aus der Schule des Jamblichos, an Eustathios (siehe *Prosopographie I* (Anm. 1), S. 310, sub voce Eustathios 1) und an Chrysanthios (siehe *Prosopographie I* (Anm. 1), S. 202 f. sub voce Chrysanthios of Sardis) sowie an den gefeierten Rhetor

Als Julian seinen Oberkämmerer Eutherius aufforderte, den Göttern ein Dankopfer für die unblutige Gewinnung der Alleinherrschaft darzubringen, machte er deutlich, dass dies auch zum Dank für die Rettung der Sache aller Hellenen, das heißt: für die Rettung des Götterglaubens, geschehen sollte.³⁸ Und an seinen Onkel Iulianus, den Bruder seiner Mutter, schrieb er zur Rechtfertigung seiner Usurpation: „Warum ich also gekommen bin? Weil die Götter es mir ausdrücklich befohlen haben und mir, wenn ich gehorchte, Heil und Rettung, wenn ich aber [in Gallien] bliebe, ein Schicksal ankündigten, das keiner unter den Göttern wahr machen möge.“³⁹

Was aus diesem Ansatz für die Regierungspraxis folgte, kann und braucht hier nicht im einzelnen beschrieben zu werden.⁴⁰ Nur soviel sei gesagt: Julian sorgte für die Erneuerung heidnischer Kulte, für die Rückgabe von Tempeln und Tempelgütern, und er traf Maßnahmen, die der Marginalisierung des Christentums dienten. Den Kirchen und dem Klerus wurden Privilegien entzogen, die innerchristlichen Gegensätze geschürt, Christen vom höheren Lehramt ausgeschlossen, und die höheren Bildungsanstalten, die Schulen der Grammatiker und Rhetoren, deren Absolvierung die Voraussetzung für den Zugang zu den Führungspositionen in der Reichsadministration und in den Städten war, sollten zu heidnischen Gesinnungsschulen gemacht werden. Diesen gegen die Christen gerichteten Maßnahmen entsprach die Förderung des Heidentums. Julian versuchte, aus der Zersplitterung und Vielgestaltigkeit, in der sich die heidnischen Kulte präsentierten, eine vielgestaltige Einheit zu schaffen, und er wandte dabei Methoden an, die dem bekämpften Feind, dem Christentum, entlehnt waren. Julian begann damit, eine die Provinzen des Reiches umspannende heidnische Kirchenorganisation zu gründen, er initiierte und alimentierte eine heidnische Sozialfürsorge, und er war bemüht, das moralische und intellektuelle Niveau der Priesterschaften zu heben und an die Stelle der alten Honoratiorenverwaltung der *sacra* einen heidnischen Klerikerstand zu setzen, der an der Philosophie der Neuplatoniker geschult die Funktion einer geistigen und geistlichen Elite wahrzunehmen in der Lage war. Es war nur folgerichtig, dass er prominente Neuplatoniker in die Führungspositionen seiner heidnischen Staatskirche zu berufen suchte. Er schrieb Enzykliken und theologisch-philosophische Traktate, und noch auf dem Marsch nach Mesopotamien trug er sich mit dem Gedanken, ein Rundschreiben über wahre Frömmigkeit zu verfassen.

Die Geschichtswissenschaft kann die Frage nicht schlüssig beantworten, ob Julian mit seiner Religionspolitik zum Ziel gelangt wäre, wenn seine Alleinherr-

Himerios (siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 436, sub voce Himerius 2: Iulianus, Epistula 38 Bidez/Cumont). Maximus und Chryanthios wurden zunächst dazu ausersehen, die Wiederaufnahme der heidnischen Kulte in Griechenland zu organisieren. Chrysanthios entzog sich dieser Aufgabe, ließ sich aber später dafür gewinnen, zusammen mit seiner Frau Melite hohepriesterliche Würden in Lydien zu übernehmen: vgl. Eunapius, Vitae sophistarum VII, 4,9 (478).

38 Iulianus, Epistula 29 Bidez/Cumont.

39 Iulianus, Epistula 28 Bidez/Cumont.

40 Vgl. dazu Bringmann (Anm. 20), S. 98 ff.; 120 ff.; 129 ff.

schaft nicht zwanzig Monate, sondern vierzig Jahre wie die des Augustus gedauert hätte. Es versteht sich von selbst, dass er schnelle und leichte Siege bei Opportunisten und Karrieristen gewann. Derartige Leute schlugen sich immer auf die Seite der herrschenden Macht, und es kann nicht verwundern, dass er sie auch in den Reihen des christlichen Klerus fand.⁴¹ Aber Julian wollte sich damit nicht zufrieden geben, er wollte gläubige, fromme Verehrer der Götter, und das gegen den passiven Widerstand zu erreichen, der ihm von christlicher Seite und von der Masse der religiös Indifferenten geleistet wurde, erwies sich in der Kürze der Zeit, die ihm blieb, als unmöglich. Schon als er im Sommer 362 durch Kleinasien nach Antiocheia in Syrien reiste, musste er erleben, dass sein religiöser Eifer vielerorts ins Leere stieß und die erhoffte Resonanz der Bevölkerung ausblieb. Einem seiner Gesinnungsfreunde, dem Philosophen Aristoxenos, der im Begriff war, ihm in Kappadokien entgegenzureisen, schrieb er:

Suche mich also in Tyana zu erreichen, bei Zeus, dem Schutzherrn der Freundschaft, und zeige uns unter den Kappadokern (in deiner Person) einen echten Hellenen [das heißt einen gläubigen Heiden]; bisher sehe ich hier nämlich nur Menschen, die nicht opfern wollen, auf der anderen Seite aber nur einige wenige, die zwar wollen, aber sich nicht darauf verstehen.⁴²

In Antiocheia waren dann die Erfahrungen, die er mit dem Programm einer Wiederbelebung des Heidentums machte, womöglich noch niederschmetternder,⁴³ und der Bürgerschaft der ägyptischen Metropole Alexandria schickte er eine geharnischte Botschaft, weil sie nicht tun wollte, was in seinen Augen das Selbstverständliche war: Die Alexandriner weigerten sich, König Helios, seinen Schutzgott und universalen Wohltäter der Menschheit, zu verehren. Er schrieb:

Wie solltet ihr jene anderen Segnungen nicht kennen, die Tag für Tag nicht nur einzelnen Menschen, einem einzelnen Volk, einer einzelnen Stadt, sondern ganz allgemein der gesamten Welt von den sichtbaren Göttern geschenkt werden? Seid ihr als einzige bar des Empfindens für den von Helios niederströmenden Glanz? Wisst ihr als einzige nicht, dass durch ihn Sommer und Winter entstehen? Ist euch als einzigen unbekannt, dass alles Leben von ihm geschaffen, alle Bewegung von ihm hervorgerufen wird? Nehmt ihr nicht wahr, wie große Segnungen Selene [die Mondgöttin], die aus Helios und durch ihn Schöpferin aller Dinge [in der sublunaren, irdischen Welt] ist, für eure Stadt bewirkt? Und da wagt ihr es, keiner dieser Gottheiten eure Verehrung zu bezeugen, glaubt aber, dass Jesus, den weder ihr noch eure Väter gesehen haben, der Gott Logos sein müsse? Den aber, der von Anbeginn der Zeiten das ganze

41 Bekannt ist der Fall des Bischofs Pegasios von Ilion, der sich der heidnischen Staatskirche Julians zur Verfügung stellte und von diesem zu ihrem Priester gemacht wurde: vgl. Iulianus, Epistula 79. Vergleichbar ist der Konfessionswechsel, den Julians gleichnamiger Onkel vom Christentum zum Heidentum vornahm und daraufhin von seinem Neffen zum höchsten Verwaltungsbeamten der Diözese Oriens ernannt wurde: siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 470 f., sub voce Iulianus 12.

42 Iulianus, Epistula 78 Bidez/Cumont. Julian scheint beabsichtigt zu haben, dem Philosophen die Erneuerung des Opferkultes in Tyana zu übertragen.

43 Vgl. Bringmann, Klaus (Anm. 20), 161 ff.

Menschengeschlecht sieht und erblickt und verehrt und dabei gedeiht, den großen Helios meine ich, das lebende, beseelte, vernunftbegabte Abbild des intellegiblen Vaters, haltet ihr nicht für eine Gottheit?⁴⁴

Obwohl die Enttäuschung darüber, dass sein Enthusiasmus für den neuplatonischen Götterhimmel weder auf überzeugte Christen noch auf indifferente Heiden ansteckend wirkte, ihm in seinen letzten Lebensmonaten hart zusetzte, blieb das Projekt der religiösen Wende bis zuletzt der Leitstern seines Kaisertums. Daran konnte auch die Vorbereitung des Perserkrieges, die seine Arbeitskraft stark beanspruchte, im Grunde nichts ändern. Auch dieser Feldzug gegen den äußeren Feind, dessen der christliche Kaiser Constantius nicht Herr geworden war, war ja dazu bestimmt, durch einen überwältigenden Sieg den Beweis der Gotterwähltheit Julians zu erbringen. Auf dem Marsch nach Mesopotamien gehörte seine Hauptsorge, wo immer er hinkam, der Erfüllung religiöser Pflichten und der Beförderung des frommen Götterglaubens. Davon legt der letzte Brief, den wir von seiner Hand besitzen, beredtes Zeugnis ab. Der Brief ist an seinen Bewunderer und Glaubensgenossen, den Rhetor Libanios, gerichtet und enthält ein Itinerar des in Syrien zurückgelegten Weges. Darin heißt es:

Hier [im syrischen Beroia] hielt ich mich einen Tag auf, besichtigte die Burg, opferte dem Zeus nach Art eines Kaisers einen weißen Stier und führte auch ein kurzes Gespräch mit dem Stadtrat über die Verehrung der Götter. Doch pflichteten meinen Äußerungen zwar alle bei, aber nur wenige ließen sich durch sie wirklich überzeugen, und das waren genau diejenigen, die schon vor meiner Rede gesunder Denkweise zu sein schienen.⁴⁵

Einen Tagesmarsch weiter machte er eine völlig andere Erfahrung:

Batnai also ist trotz der barbarischen Herkunft des Namens ein hellenischer [das heißt: ein heidnischer] Ort; das zeigte sich schon daran, dass allenthalben Weihrauchwolken das Land durchzogen; auch sahen wir überall Opfertiere bereitstehen. Wenn mich das auch überaus erfreute, so erschien es mir doch übertrieben und dem frommen Glauben an die Götter unangemessen. Abseits von der öffentlichen Straße und in der Stille sollten Schlachtopfer für die Götter und religiöse Zeremonien vor sich gehen, indem man nur auf die Sache selbst sieht und keinen anderen Zweck ins Auge fasst.⁴⁶

Julian plante wohl, hierzu einen besonderen Rundbrief zu verfassen, denn er fügt noch hinzu: „Doch dieses Problem wird vielleicht schon demnächst die entsprechende Beachtung [meinerseits] erfahren.“ Richtig wohl fühlte er sich erst im Umkreis seiner neuplatonischen Glaubensgenossen. Auf seiner nächsten Station, in Hierapolis, nahm er Quartier bei dem Schwiegersohn des älteren Sopatros, eines Schülers des Iamblichos.⁴⁷ Dieser Sopatros, einer der führenden Neuplatoniker im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts, hatte am Hof Konstantins des

44 Iulianus, Epistula 111 Bidez/Cumont, 434 B–435 A.

45 Iulianus, Epistula 98 Bidez/Cumont, 399 D.

46 Iulianus (Anm. 45), 400 C–D.

47 Zu seiner Person siehe Prosopographie I (Anm. 1), S. 846, sub voce Sopater 2.

Großen als Freund und Berater des Kaisers Einfluss gewonnen, war dann aber einer Hofintrige zum Opfer gefallen und war hingerichtet worden – nach einer Version wegen Propagierung des Götterglaubens, nach einer anderen, weil er durch magische Praktiken eine Hungersnot in Konstantinopel verursacht habe. Wie dem auch sei: Der Neuplatoniker Sopatros war mit der Gloriele eines heidnischen Märtyrers umgeben, und auch der Schwiegersohn hatte sich allen Pressionen der christlichen Kaiser Constantius und Gallus gegenüber standhaft erwiesen und am Götterglauben festgehalten. Hier fand also Julian eine kongeniale Atmosphäre, und die Schilderung, die er Libanios gab, atmet die Begeisterung, die er bei seinem Besuch bei Sopatros' Schwiegersohn empfunden hatte:

Dort [in Hierapolis] kamen uns die Bürger entgegen, und mich selbst nahm ein Gastgeber bei sich auf, den ich zwar zum erstenmal erblickte, der aber schon seit langem von mir geliebt wird. Den Grund dafür kannst du, wie ich wohl weiß, selbst erschließen, doch macht es mir Vergnügen, dennoch davon zu sprechen. Denn immer wieder davon zu hören und darüber zu reden, ist Nektar für mich. Des göttlichen Iamblichos Zögling Sopatros war zugleich der Schwiegervater meines Gastgebers. Denn nicht alles zu lieben, was mit jenen Männern zusammenhängt, scheint mir so schlimm wie kein zweites Unrecht zu sein. Ein Grund, der noch gewichtiger ist, kommt hinzu: Er hat mehrmals meinen Vetter [Kaiser Constantius] und meinen Stiefbruder [den Mitregenten Gallus] bei sich aufgenommen und sich, obwohl er, wie zu erwarten war, vielfach gedrängt wurde, von seiner Verehrung für die Götter abzulassen, von ihrem Wahn nicht anstecken lassen, was schwierig ist.⁴⁸

Der Brief an Libanios gibt einen lebendigen Eindruck von den zwiespältigen Erfahrungen und Gefühlen, denen Julian auf seiner Reise ausgesetzt war. Es gab Städte im Osten des Reiches, in denen die Christen, wenn nicht die Mehrheit, so doch eine starke Minderheit bildeten, unter den Heiden gab es viele, die religiös indifferent waren, und selbst dort, wo wie in Batnai zu Julians Empfang umfangreiche Vorbereitungen getroffen waren, den Göttern zu opfern, nahm er Anstoß an dem ostentativen Übereifer, der ihm nicht recht zu der wahren Frömmigkeit gegenüber den Göttern zu passen schien. Die Frömmigkeit, die er verbreiten wollte, fand er bei den Neuplatonikern, und so kann es nicht verwundern, dass sein Programm der Erneuerung des Götterglaubens in den Inschriften dort die stärkste Resonanz fand, wo er Helfer fand, die ihrerseits vom Geist des Neuplatonismus inspiriert waren. Das gilt insbesondere, aber keineswegs ausschließlich,⁴⁹ für den

48 Iulianus (Anm. 45), 401 B–C.

49 In Thessalonike weihte der Prokonsul von Macedonia Kalliopios einen Altar zu Ehren Julians, „des gottgeliebtesten Erneuerers der Kulte und Heiligtümer“: Conti (Anm. 2), Nr. 54. Kalliopios war Lehrer der Rhetorik und sowohl in Konstantinopel als auch in Antiocheia Kollege des Libanios gewesen: siehe Prosopographie I (Anm. 1), 174, Calliopius 2. Er war Heide und stand aller Wahrscheinlichkeit nach ähnlich wie Libanios dem Neuplatonismus nahe. In der Provinz Pannonia secunda, im Gebiet von Mursa (heute Osijek in Kroatien) ist Julian auf einem Meilenstein „wegen Tilgung der Verfehlungen der Vergangenheit“ geehrt worden: Conti (Anm. 2), Nr. 73. Mit den Verfehlungen der Vergangenheit war, ganz im Sinne Julians, die das Christentum begünstigende Politik seiner Vorgänger gemeint. Veranlasst wurde die Ehrung wohl durch Sex-

griechischen Osten des Reiches. Beispielsweise haben sich in der Provinz Arabia an der großen Straße von Gerasa nach Philadelphia/Amman und von dort nach Aeropolis mehrere Meilensteine mit Inschriften gefunden, die Akklamationen auf Julian enthalten und sein Kaisertum, auf den ersten Blick überraschend, in Verbindung mit der Losung von *einem* Gott bringen. Die einschlägigen Akklamationen lauten: Εἰς θεός, / Ἰουλιανός / βασιλεύει.⁵⁰ Εἰς θεός ν(ικᾷ), / εἰς Ἰουλιανός / ὁ Αὔγουστος.⁵¹ Εἰς θεός, / Ἰουλιανός / βασιλεύς.⁵² In Askalon, in der es nach Julians Edikt zur Wiederherstellung der heidnischen Tempel und Kulte zu antichristlichen Ausschreitungen gekommen war,⁵³ fand sich an der von Gaza nach Berytos führenden Küstenstraße eine Marmorsäule mit der Inschrift: Εἰς θεός, / νίκ[α], / Ἰουλιανέ, /(ἔτους) εἰς υ[].⁵⁴ Sowohl in der Provinz Arabia als auch in der Provinz Palaestina prima, zu der Askalon gehörte, waren damals engagierte Heiden aus dem Kreis neuplatonischer Intellektueller von Julian zu Statthaltern gemacht worden, in Arabia Belaios⁵⁵ und in Palaestina Leontios.⁵⁶ Libanios nennt beide Sophisten, das heißt, sie waren ähnlich wie er selbst Rhetoren und

tus Aurelius Victor, den Verfasser einer kurzgefassten Römischen Geschichte, den Julian im Jahre 361 zum Statthalter von Pannonia secunda gemacht hatte: Ammianus Marcellinus, Res gestae XXI,10,6. In Africa proconsularis ist im Gebiet von Aradi in Tunesien eine Tafel mit einer Weihung an den „Erhabenen Sonnengott“ zum Wohl des Kaisers gefunden worden: Conti (Anm. 2), Nr. 132, in der Byzacena wurde ein Meilenstein zu Ehren Julians mit einer Strahlenkrone, dem Symbol des Sonnengottes, geschmückt (gefunden im Gebiet von Bordj-Bou-Arredj/Algerien): Conti (Anm. 2), Nr. 164. Auf einer Statuenbasis in Casae (heute El Mahder/Algerien), in der Provinz Mauretania Stifensis wird Julian als „herausragend in jeder Art der Tugenden“ und „als Erneuerer der Freiheit und der römischen Religion“ gefeiert: Conti (Anm. 2), Nr. 167, und auf der Basis einer Statue, die der Rat von Thibilis (heute Anouna/Algerien) in der Provinz Numidia dem Kaiser gewidmet hat, wird Julian als „Erneuerer der Kulte und Heiligtümer“ apostrophiert: Conti (Anm. 2), Nr. 176.

50 Conti (Anm. 2), Nr. 3; alle Meilensteine, die zwischen Gerasa und Aeropolis gefunden worden sind, verzeichnet Dietz, Karlheinz, Kaiser Julian in Phönizien, in: Chiron 30 (2000), S. 836 f. mit dem Text der Akklamationen.

51 Conti (Anm. 2), Nr. 5.

52 Conti (Anm. 2), Nr. 7.

53 Vgl. Stemberger, Günter, Juden und Christen im Heiligen Land, München 1987, S. 158.

54 Conti (Anm. 2), Nr. 16 mit irreführender Akzentsetzung in Zeile 2 νίκ[α], richtig Dietz (Anm. 50), S. 837. Die Jahreszahl 465 folgt der mit dem Jahr 104 v.Chr. beginnenden Freiheitsära von Askalon: Sie entspricht dem Zeitraum von Oktober/November 361 bis Oktober/November 362.

55 Prosopographie I (Anm. 1), S. 160, sub voce Belaeus. Er ermutigte die Heiden, sich an den Christen für das unter den christlichen Kaisern erlittene Unrecht zu rächen: vgl. Sartre, Maurice, Bostra, Des origines à l'Islame, Paris 1985, S. 105 f.

56 Prosopographie I (Anm. 1), S. 500, sub voce Leontius 9; strittig ist, ob Leontios in Palaestina prima oder in der südlich angrenzenden Provinz Palaestina Salutaris Statthalter war. Für die erste Möglichkeit spricht der ihm beigelegte Titel *consularis*, für die zweite wird angeführt, dass er von Libanios gebeten wurde, einem Einwohner von Elusa, einer in Palaestina Salutaris gelegenen Gemeinde, zu helfen: Libanius, Epistula 829. Größeres Gewicht besitzt meines Erachtens der offizielle Titel *consularis* in einem Erlass Kaiser Julians (Codex Theodosianus XII 1,55). Es empfiehlt sich also, in ihm den Nachfolger des Kyrillos zu sehen, den Julian im Jahre 362 absetzte, weil er Gaza wegen der Ausschreitungen der heidnischen Bevölkerung gegen die Christen bestraft hatte: Prosopographie I (Anm. 1), 237 f., sub voce Cyrillus 1.

als praktizierende Heiden dem Neuplatonismus verpflichtet. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben sie in ihren Provinzen die Akklamationen der heidnischen Bevölkerung organisiert und die Publikation auf Meilensteinen und sonstigen Schriftträgern veranlasst.⁵⁷ Was aber bedeutet die Propagierung *eines* Gottes? Sicher ist zunächst, dass sie den vergleichbaren Akklamationen antwortet, mit denen die Christen sich zu ihrem Glauben bekannten. Gerade aus dem syrischen Raum gibt es eine große Zahl epigraphischer Zeugnisse mit Akklamationen von christlicher Seite, in denen die Ein-Gott-Formel auch binitarisch (*ein* Gott und Christus) oder trinitarisch (*ein* Gott und Christus und der Heilige Geist) erweitert ist.⁵⁸ Aber wenn das so ist, ergibt sich ein Dilemma, das von Seiten der Althistoriker bisher nicht aufgelöst ist. Einerseits wird die Ein-Gott-Formel mit Julians antichristlichem Kurs verbunden,⁵⁹ andererseits wird ihr ein überkonfessioneller Charakter beigelegt und angenommen, dass durch sie der spätantike Monotheismus als gemeinsames Merkmal von Heidentum und Christentum betont werde.⁶⁰ Dass die Christen den *einen* Gott verehrten, wurde jedoch von neuplatonischer Seite nachdrücklich bestritten. Julian und die Neuplatoniker warfen den Christen vor, dass sie nicht Gott, sondern tote Menschen, den gekreuzigten Jesus von Nazareth und die Märtyrer, verehrten. Auf heidnischer Seite begegnet die Ein-Gott-Formel, wie Erik Peterson gezeigt hat, in Verbindung mit einem solaren Henotheismus (der nicht mit einem Monotheismus der strengen Observanz verwechselt werden sollte) beziehungsweise mit dem hellenistisch-orientalischen Aionkult.⁶¹ Daran konnten die Neuplatoniker anknüpfen, weil sich ihnen in der Vielheit der Götterwelt die Einheit Gottes in der Gestalt des Sonnengottes repräsentierte. In seinem Hymnus auf König Helios, seinen Schutzgott, hat Julian diesem Konzept prägnanten Ausdruck verliehen, indem er von diesem Gott sagt, dass er „den Himmel mit so vielen Göttern erfüllt, wie er denkend in sich fasst, diese aber sich ungeteilt in ihrer Fülle um ihn scharen und mit ihm in einer Ges-

57 Zur Bedeutung der Akklamationen als organisierter Kundgebungen der Bevölkerung vgl. Roueché, Charlotte, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias*, in: *Journal of Roman Studies* 74 (1984), S. 181–199.

58 Vgl. die Übersicht bei Peterson, Erik, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926, S. 300 f.

59 Vgl. Welles, Bradford, *The Inscriptions*, in: *Gerasa. City of the Decapolis*, Hg. C. H. Kraeling, New Haven 1938, S. 355–494, hier S. 489 f.; Balty, Janine und Jean Ch., *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique anti-chrétienne de l'empereur*, in: *Dialogue d'histoire ancienne* 1 (1974), S. 272–275; Negev, Avraham, *The Inscriptions of Wadi Haggag, Sinai, Jerusalem* 1977, S. 62–64; Sartre (Anm. 55), S. 105 f.

60 Vgl. Dietz (Anm. 50), S. 837; unklar Roueché (Anm. 57), S. 185: „Bradford Welles, in publishing four of these texts [mit Akklamationen aus der Provinz Arabia], commented that the acclamations ‘are a reflection of the emperor’s [Julian] fight against Christianity, which used similar slogans’, but I would prefer to follow Peterson in seeing these texts simply as a further example of the use of acclamations in such a context.“

61 Peterson (Anm. 58), S. 227 ff. Ein gleicher Zusammenhang ist nach Peterson auch für die Verwendung der Formel von seiten eines synkretistischen Judentums anzunehmen: Peterson (Anm. 58), S. 276 ff.

talt verbunden sind“.⁶² Dieses theologische Konstrukt liegt, so scheint mir, den heidnischen Akklamationen mit der Benutzung der Ein-Gott-Formel zugrunde. Sie richtete sich gegen die der Gottlosigkeit beschuldigten Christen, und sie brachte die Gewissheit des Glaubens zum Ausdruck, dass Julian, der Vorkämpfer des *einen*, die vielgestaltige Götterwelt in sich fassenden Königs Helios den Sieg sowohl über die Christen als auch über die Perser erringen werde. Dass diese Glaubensgewissheit trog, wurde schnell offenbar. Julian kehrte nicht lebend aus Mesopotamien zurück, und den Siegeszug des Christentums hat er nur für kurze Zeit unterbrechen, aber nicht aufhalten können.

62 Iulianus, Oratio IV, 157 A: ...τὸν δὲ οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσούτων θεῶν ὅπως αὐτὸς ἐν αὐτῷ νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἐνοειδῶς αὐτῷ συνημμένων ...

Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?*

Matthias Perkams

Es ist ein bemerkenswerter Zug des augenblicklich blühenden Interesses am antiken Neuplatonismus, dass neben den traditionellen Interessensfeldern der philosophischen Neuplatonismusforschung wie Einheitsmetaphysik, Philosophie des Geistes oder Erklärung des Bösen zunehmend auch weitere Gebiete neuplatonischen Philosophierens auf Interesse stoßen, wie etwa Aussagen zur Naturphilosophie, zum Leib-Seele-Problem oder zur Ethik. Ist es in gewisser Hinsicht bei all diesen Gebieten etwas überraschend, wenn man substantielle Aussagen dazu bei neuplatonischen Philosophen sucht, so betrifft das im besonderen Maße ein philosophisches Arbeitsfeld, das erst kürzlich auf das Interesse der Neuplatonismusforschung gestoßen ist, nämlich die politische Philosophie.

Das Thema, auf dessen historische Bedeutung zuerst Arnold Ehrhardt im Jahre 1953 und dann der bekannte italienische Althistoriker Mario Mazza mit ausdrücklichem Bezug zu Julian hingewiesen hatten,¹ wurde neuerdings von Dominic O'Meara in seinem Buch *Platonopolis* zum ersten Mal ausführlich untersucht. Entgegen einer „konventionellen Sicht“, der zufolge der Neuplatonismus wegen seiner Orientierung auf das transzendente Leben keine politische Philosophie entwickelt habe, möchte O'Meara zeigen, „dass der Prozess der Vergöttlichung [...], anstatt ein politisches Leben auszuschließen, es tatsächlich einschließt“.²

* Für die Einladung zur Julian-Konferenz und für seine konstanten Ermutigungen danke ich dem Herausgeber Christian Schäfer. Dirk Cürsgen und Stefan Schorn (siehe Anm. 27) danke ich für die Zurverfügungstellung ihrer noch nicht publizierten Beiträge, aus denen ich manches gelernt habe, Herrn Schorn auch für seine kritischen Bemerkungen zu einer früheren Version dieses Beitrags.

1 Ehrhardt, Arnold, *The Political Philosophy of Neo-Platonism*, in: *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento* 1, Hg. M. Lauria u.a., Napoli 1953, S. 457–482, besonders 458: „Here was a strong philosophical movement, which was bound to concern itself with political philosophy [...] From this reactionary group the regime of Julian the Apostate [...] took its origin“; Mazza, Mario, *Filosofia religiosa ed „imperium“ in Giuliano*, in: *Giuliano Imperatore. Atti del convegno della società Italiana per lo studio dell'antichità classica* (Messina 3 aprile 1984), Hg. B. Gentili, Urbino 1986, S. 39–108, hier 43f. Weitere ältere Hinweise auf das Thema werden zitiert von Curta, Florin, *Atticism, Homer, Neoplatonism, and Fürstenspiegel. Julian's Second Panegyric on Constantius*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36 (1995), S. 177–211, hier 197f. Anm. 71.

2 O'Meara, Dominic J.O., *Platonopolis*, Oxford 2003, S. 5.

Dazu verweist er auf die Bedeutung der politischen Tugenden für die Neuplatoniker, auf die Idee von Philosophenkönigen sowie auf Überlegungen zur Gesetzgebung und zur Rolle der Religion in der Gesellschaft. Inwieweit damit eine neuplatonische politische Theorie in der Tat nachgewiesen ist, kann an dieser Stelle nicht abschließend diskutiert werden; allerdings kann man festhalten, dass O'Mearas These weiterer Untersuchungen und konzeptioneller Klärungen bedarf, bevor sie allgemeine Anerkennung erfahren kann.³

Dem philosophischen Werk Kaiser Julians kommt dabei zweifellos eine Schlüsselposition zu. Denn er ist nicht nur die einzige wirklich bedeutende Persönlichkeit, die auf der Grundlage neuplatonischer Überzeugungen tatsächlich Politik betrieben hat, sondern er hat diese Politik auch so gründlich reflektiert wie kein anderer antiker Neuplatoniker. In diesem Sinne betont bereits Mazza, dass „das volle Verständnis von Julians Konzeption der βασιλεία gleichzeitig eine politische Würdigung des Neuplatonismus voraussetzt“,⁴ und neuerdings Florin Curta, dass „Julian direkt auf die neuplatonische Philosophie als die einzige solide theoretische Basis für politische Macht recurrierte“.⁵ Angesichts derartiger Feststellungen, die freilich nicht vor dem Hintergrund einer detaillierten philosophischen Beschäftigung mit dem Neuplatonismus entstanden sind, überrascht es, dass sich O'Meara für seine Rekonstruktion des politischen Neuplatonismus fast ausschließlich auf die religiösen Aspekte von Julians Programm beschränkt, ohne den weiteren Horizont seines politischen Denkens genauer in den Blick zu nehmen.⁶ Dabei kann erst eine genauere Untersuchung von Julians Überlegungen aus philosophischer Perspektive zeigen, inwieweit der Neuplatonismus den Hintergrund für dessen politische Philosophie darstellt.

Von großer Bedeutung ist eine Analyse dieser Ausführungen aber auch für eine Würdigung der philosophischen Leistung Julians selbst. Mazza hat in dieser Hinsicht auch darauf hingewiesen, dass die philosophische Analyse der eigenen politischen Stellung ein zentraler „Aspekt der geistigen Persönlichkeit Julians“ ist – und folglich für eine Würdigung des Kaisers als Philosoph zentral.⁷ Auch Jean Bouffartigue meint, das politische Denken Julians sei, zusammen mit der Anthropologie, der Bereich, in dem man mit der meisten Berechtigung von einer philosophischen Originalität des Kaisers sprechen könne.⁸ Insofern ist das politische Denken Julians neben seiner Bedeutung für die Geschichte des Neuplatonismus auch für ein Verständnis des Kaisers als Philosoph von entscheidender Bedeutung.

3 Vgl. meine Rezension zu Platonopolis im Jahrbuch für Antike und Christentum 47 (2007).

4 Mazza (Anm. 1), S. 43f.

5 Curta (Anm. 1), S. 197.

6 O'Meara (Anm. 2), S. 121–124.

7 Mazza (Anm. 1), S. 42.

8 Bouffartigue, Jean, Iulianus (Julien) l'Empereur, in: Dictionnaire des Philosophes antiques 3 (2000), S. 961–978, hier 978.

Es ist allerdings nicht selbstverständlich, dass beide Ansatzpunkte einfach zur Deckung zu bringen sind, dass also die Erforschung von Julians Philosophie durchweg aus neuplatonischer Perspektive gelesen werden muss und auf diese Weise einen Beitrag zur Erforschung des politischen Neuplatonismus darstellt. Denn gegen die Annahme, dass Julians theoretische Überlegungen zur Politik ohne nähere Konkretisierungen für den Neuplatonismus in Anspruch genommen werden können, erheben sich einige Bedenken:⁹ Julian hat es nämlich, wie er selbst eingesteht (*Ad Themistium* 254b) und wie Bouffartigue anhand einer minutiösen Untersuchung seiner Schriften gezeigt hat,¹⁰ bei aller Liebe zur Philosophie nie zu einer vollständigen philosophischen Ausbildung in einer zeitgenössischen – und das würde heißen: neuplatonischen – Schule gebracht. Er war auch selbst nicht der Meinung, dass der dadurch verursachte Mangel an Kenntnissen seiner eigenen Inspiration abträglich gewesen ist: In seinem „Hymnos“¹¹ an die Göttermutter sieht er gerade sein begrenztes philosophisches Wissen als eine Bedingung für die Möglichkeit an, die eigenen Gedanken in größerer Freiheit darzulegen (*Magna Mater* 161c¹²). Wenn Julian sich schon für die Götterhymnen, deren theologische Themen im neuplatonischen Denken besonders wichtig waren, eine solche Freiheit herausnahm, wird man dies für seine politische Überlegungen *a fortiori* erwarten können – schließlich bewegte er sich hier auf einem Gebiet, das ihn wesentlich stärker betraf als seine philosophischen Lehrer, auf dem er ihnen an praktischer Erfahrung einiges voraushatte und das vor allen Dingen im Neuplatonismus nicht so stark durch Schultradition bestimmt wurde wie die zentralen Inhalte der Theologie.

Auf der Grundlage dieser Vorüberlegungen möchte ich im Folgenden anhand einiger ausgewählter Texte überprüfen, inwieweit politische Reflexionen Julians als Elemente einer neuplatonischen politischen Philosophie verstanden werden können beziehungsweise müssen. Zu diesem Zweck werde ich Ausführungen

9 So auch Candau Morón, José M., *La filosofía política de Juliano*, in: *Habis* 17 (1986), S. 87–96, hier 95.

10 Bouffartigue, Jean, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, besonders S. 547–577.

11 Vor welchem Hintergrund diese Diskurse von Julian als Hymnen angesehen werden konnten, ist neuerdings von Van den Berg, Robert M., *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary* (*Philosophia antiqua* 90), Leiden/Boston/Köln 2001, S. 13–34, dargelegt worden; vgl. auch Hadot, Ilsetraut, *Der fortlaufende philosophische Kommentar*, in: *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Hg. W. Geerlings/Ch. Schulze, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 183–199, hier 198 sowie Hose, Martin, *Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen*, im vorliegenden Band.

12 Die Werke Julians werden in der Regel nach der Edition Bidez bzw. Bidez/Lacombrade oder Bidez/Rochefort zitiert; für den Brief an Themistios, die Reden an Helios und die Göttermutter sowie *Misopogon* benutze ich auch die Edition *Giuliano Imperatore. Alla madre degli Dei e altri discorsi*. Introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato. Traduzione e commento di Arnaldo Marcone, Firenze 1988; für *Contra Galilaeos* wurde herangezogen: *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Masaracchia, Rom 1990.

Julians zu politischen Fragen kurz nachzeichnen und auf ihren neuplatonischen Gehalt und eventuelle Parallelen überprüfen. Dabei werde ich mich vor allem mit den beiden Traktaten auseinandersetzen, die allgemein als Hauptzeugnis für Julians politisches Denken angesehen werden, nämlich seine zweite Rede an Konstantios mit dem Titel *Περὶ τῶν τοῦ Αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας* (*Oratio* III) und seinen Brief an seinen philosophischen Lehrer Themistios, der in der Ausgabe Bidez/Rochefort als *Oratio* VI firmiert. Wichtige Vertiefungen werde ich aber auch anhand zweier weiterer Texte zu gewinnen suchen, nämlich Julians autobiographischem Mythos in seiner Rede an den Kyniker Herakleios und einigen Abschnitten eines seiner sogenannten Sendschreiben beziehungsweise „Enzykliken“, die als Brief Nummer 89 bei Bidez/Cumont geführt wird.¹³

1. Der Umfang der bei Julian zu findenden politischen Reflexion

Diese wohl in den Winter 362/63 zu datierende Enzyklika¹⁴ ist wichtig, um die inhaltliche Breite von Julians politischen Überlegungen in den Blick zu bekommen, die über seine recht bekannten Aussagen zu gerechter und legitimer Herrschaft weit hinausgehen. Denn anders als die Konstantiosreden und der Brief an Themistios enthält die Enzyklika grundsätzliche Überlegungen zu den Fundamenten des politischen Zusammenlebens. Julian greift hierzu auf das aristotelische Wort vom Menschen als *ζῷον πολιτικόν* zurück (288b), das er in eigener Formulierung als *ζῷον φύσει κοινωνικόν* wiedergibt (292d). Diese Formulierungen, die gleichsam als eine Art Rahmen einen ausführlichen Traktat über die *φιλανθρωπία* umgeben, die Julian von seinen Priestern erwartet und die eindeutige Berührungspunkte mit Julians übrigen Schriften aufweist – auf Details kann ich an dieser Stelle nicht eingehen¹⁵ – wird interessanterweise im selben Text sowohl religiös als auch philosophisch begründet. Die religiöse Begründung erfolgt durch Zeus' Titel „Gastlicher“ (*Ξένιος*), „Bundbehüter“ (*Ἑταίρειος*) und „Hüter der Verwandtschaft“ (*Ὁμόγνιος*, 291cd). Zur philosophischen Begründung dient Julian die Idee der Einheit des Menschengeschlechts: „Denn jeder Mensch ist, ob es ihm behagt oder nicht, mit jedem Menschen verwandt“ (*Ἀνθρώπος γὰρ ἄνθρώπῳ καὶ ἐκὼν καὶ ἄκων πᾶς ἐστὶ συγγενής*, 291d). Diese Ausführungen sind angeregt durch eine Quelle, deren Bedeutung für Julian seit langem bekannt,¹⁶ aber in neuerer Zeit eher skeptisch gesehen wird,¹⁷ nämlich durch die vier

13 Zum Zweck dieser Schreiben und ihrem Charakter als „Enzykliken“ siehe Lippold, Adolf, *Julianus I (Kaiser)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 19 (2001), S. 442–483, hier 459–461. O'Meara (Anm. 2), S. 121–123, betont die Anklänge dieses Schreibens an Platons *Nomoi*.

14 Weis, Bertold K., *Julian. Briefe*, München 1973, S. 305–307.

15 Auffällig ist etwa die Fürsorge für die Soldaten (*oratio* 3, 28 [86b–d]; *epistula* 89b, 290d/291a).

16 Praechter, Karl, *Dion Chrysostomos als Quelle Julians*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5 (1892), S. 42–51; Asmus, J. Rudolf, *Julian und Dio Chrysostomos* (Beilage zum Jahres-

Reden „Über das Königtum“ (Περὶ βασιλείας) des kaiserzeitlichen Rhetors und Philosophen Dion von Prusa (beziehungsweise Dion Chrysostomos, circa 45–115), „die für die gesamte Spätantike und byzantinische Zeit die wichtigste Darlegung der Theorie kaiserlicher Macht in griechischer Sprache blieben“.¹⁸ Mit Dions Reden rezipierte Julian die traditionelle, zur Zeit der Adoptivkaiser Nerva und Trajan entwickelte Begründung des römischen Kaisertums. Vor diesem Hintergrund entwickelt er aber auch durchaus neuartige Gedanken:¹⁹ Dions an den Zeusattributen „Ἐταίριος“ und „Ὁμόγνιος“ festgemachte Behauptung der Verwandtschaft und notwendigen Freundschaft aller Menschen²⁰ wird zu einem paganen Ansatzpunkt für eine zur christlichen Nächstenliebe analoge Haltung entwickelt, die im antiken Paganismus sonst in dieser Weise nicht gegeben war.²¹

Die Idee der Gemeinschaft aller Menschen erläutert Julian dann auch in deutlicher Frontstellung gegen die christliche Schöpfungslehre dadurch, dass die Götter von vornherein nicht einen Mann und eine Frau, sondern viele Menschen geschaffen hätten. Das, so Julian, sei ihnen nicht nur ohne weiteres möglich gewesen, sondern es lasse sich auch begründen, dass es tatsächlich so war. Wie wollte man erstens die große Mannigfaltigkeit der menschlichen Sitten und Gesetze erklären, wenn alle von einem Paar abstammen,²² und wie hätten zweitens die Nachkommen eines Paares je die ganze Erde erfüllen sollen, selbst „wenn die Frauen ihnen viele Kinder auf einmal gebären würden, so wie die Sauen“ (εἰ ἅμα

bericht des Großherzoglichen Gymnasiums zu Tauberbischofsheim), Tauberbischofsheim 1895; François, L., Julien et Dion Chrysostome, in: *Revue des études Grecques* 28 (1915), S. 417–439.

- 17 Namentlich von Bouffartigue (Anm. 10), S. 293f., dessen Ausführungen allerdings eine unzutreffende und auch nicht inhaltlich substantiierte Wiedergabe einiger Schlussfolgerungen von François (Anm. 16) sind, der den Einfluss Dions auf Julian keineswegs abstreitet, sowie im Anschluss daran von Rosen, Klaus, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, S. 466f., Anm. 1. Quellenkritische Analysen, die Julians intensiven Rückgriff auf Dion widerlegen würden, gibt es in der modernen Forschung nicht, doch wäre eine genaue Untersuchung wünschenswert. Meist wird Dions Einfluss wenig nicht beachtet, so etwa bei Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004, und Athanassiadi, Polymnia, *Julian. An Intellectual Biography*, London/New York ²1991. Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, z.B. S. 55–57. 60–63. 72–74, scheint mehr an ein gemeinsames kulturelles Umfeld als an literarischen Einfluss zu denken. Anders dagegen Brauch, Thomas L., *The Political Philosophy of the Emperor Julian as Found in his Writings, Administration and Propaganda*, University of Minnesota 1981, S. 160f.
- 18 Desideri, Paolo, *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (1994), S. 841–856, hier 846.
- 19 So schon Brauch (Anm. 17), S. 163f.
- 20 Dio Chrysostomus, *oratio I*, 38–41.
- 21 Das wird betont von Rosen (Anm. 17), S. 300f.
- 22 Inmitten von Julians Begründung für die gleichzeitige Erschaffung mehrerer Menschen herrscht im Text eine Lücke. Das von Weis vorgeschlagene „γεγονέναι χρή πιστεύειν“ reicht aber nicht aus, sondern man muss a) ein Wort erwarten, dass die Möglichkeit der Schöpfung mehrerer Menschen unterstreicht, wie das vorhergehende οἰοί τε ἦσαν, und b) den Beginn des neuen Satzes, dass eine solche Schöpfung plausibler ist als die nur eines Menschenpaares.

πολλὰ καθάπερ αἱ σόες ἔτικτον αὐτοῖς αἱ γυναῖκες, 292a–c; meine Übersetzung)? Das erste Argument wird in Julians wohl gleichzeitig entstandener Schrift *Gegen die Galiläer*, das heißt die Christen, näher ausgeführt, wo er auf den angeblich unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Völker verweist, auf die Kühnheit der Germanen, die Menschenfreundlichkeit der Römer, das handwerkliche Können der Ägypter und die unkriegerische Natur der Syrer (Fragment 21, 20–29).²³ Julian nennt das ausdrücklich eine Erfahrung (πειρά), die für die heidnische und gegen die christliche Option spricht. Die Mannigfaltigkeit der Völker wird näherhin durch die Vielfalt des heidnischen Pantheons erklärt, dessen Götter im Auftrag des höchsten Gottes jeweils einen bestimmten Lebensbereich (λῆξις) verwalten (ἐπιτροπεύειν, Fragment 21, 9f.).

Mit dem letzteren Begriff ist ein zentrales Element der politischen Konzeption Julians benannt, die darin besteht, dass einem Amtsträger im Auftrage eines Höheren Aufgabenbereiche zugeteilt werden, im Bereich der Götter ebenso wie in dem der Menschen. Die Terminologie taucht auch im Sendschreiben Brief 89b auf, wo die politischen Beamten, die von den Priestern unterschieden werden, als „Verwalter der Städte“ (ἐπίτροποι τῶν πόλεων) bezeichnet werden (288d). Mazza, der das Konzept der ἐπιτροπή als charakteristisch für Julian bezeichnet, und O’Meara, der den Begriff nicht erwähnt, sehen die damit implizierte streng hierarchische Konzeption als einen typisch neuplatonischen Zug von Julians Denken an.²⁴ Daran ist richtig, dass eine hierarchische Schematisierung der Götterwelt im Neuplatonismus vorhanden war. Andererseits war aber die hierarchische Ernennungsstruktur der Ämter im späten Kaiserreich so selbstverständlich, dass zu ihrer Rechtfertigung nicht erst der Neuplatonismus bemüht werden musste, für den der Begriff ἐπιτροπή auch sonst keine besondere Rolle spielte. Gefunden werden konnte das ganze Konzept aber wiederum bei Dion von Prusa, wo Julian auch auf die Idee stoßen konnte, irdische Herrscher seien von Zeus, dem König der Götter, mit ihrer Aufgabe betraut.²⁵ Das von Julian bemühte Rechtfertigungsmuster für seine eigene Herrschaft ist also weder spezifisch neuplatonisch, wie es zum Beispiel bei Eusebios der Fall zu sein scheint,²⁶ noch ist es einer neuplatonischen Quelle entnommen. Ein ähnliches Urteil kann man in Bezug auf die Begründung der Einheit des Menschengeschlechts aus der gleichzeitigen Schaffung mehrerer Menschen fällen: Es handelt sich hierbei offensichtlich um eine spontan aus dem Polytheismus entwickelte antichristliche Polemik, die keine typisch neuplatonischen Züge trägt. Im Hinblick auf die Grundlagen der politischen Philosophie

23 Zu diesem Argument auch Riedweg, Christoph, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, Hg. Th. Fuhrer/M. Erler, Stuttgart 1999, S. 55–81, hier 72–74.

24 Mazza (Anm. 1), S. 72; O’Meara (Anm. 2), S. 123.

25 Dio Chrysostomus, oratio I, 45.

26 Dazu O’Meara (Anm. 2), S. 145–147.

griff Julian also auf Ideen der kaiserzeitlichen Rhetorik zurück, entwickelte diese aber für seine Zwecke weiter und behandelte von ihrer Warte aus Themen der eigenen Epoche. Der zeitgenössische Neuplatonismus, der im Zweifelsfall auch keine vergleichbaren Theorien zu bieten hatte, scheint ihn in dieser Hinsicht kaum beeinflusst zu haben.

2. Ansätze einer politischen Philosophie in der zweiten Rede an Konstantios

Komplexer ist die Frage nach dem Neuplatonismus in Julians bekannteren und zeitlich früheren Schriften zum politischen Denken, die sich in erster Linie mit den Fragen beschäftigen, wie ein guter Herrscher zu sein hat und inwiefern Julian selbst dafür qualifiziert ist, ein solcher zu sein.

Hier kommt zunächst Julians zweite, ganz offensichtlich nicht der zeitgenössischen *political correctness* verpflichtete Rede an Konstantios in Betracht, die angesichts ihres souveränen und stellenweise durchaus witzigen Spiels mit homerischem Gut und der Form des Panegyrikos als eines der besten Werke des Kaisers gelten kann. Ihr teils provokatives Vorgehen wurde neuerdings von Stefan Schorn dadurch erklärt, dass Julian hier dem Kaiser als Philosoph gegenübergetreten sei, als der er zu dieser Zeit bei Hofe gegolten habe, und sich aufgrund dieser Rolle Freiheiten habe erlauben können, die einem normalen Redner nicht zustünden.²⁷ Was auch immer es damit genau auf sich hat – man wird wohl auch hier in Rechnung stellen müssen, dass Julian zum Zeitpunkt der Rede alles andere als ein normaler Philosoph, nämlich ein führendes und zunehmend an Macht gewinnendes Mitglied des Kaiserhauses war – für den gegenwärtigen Kontext ist vor allem interessant, dass Schorn, entgegen der zum Beispiel bei Curta zu findenden Annahme, Julian entwickle in dieser Rede eine neuplatonische politische Philosophie, klar herausarbeitet, dass die Rede der Tradition der *Περὶ βασιλείας*-Tradition im Allgemeinen und Dion von Prusa im Besonderen verpflichtet ist.²⁸

Dabei muss zunächst festgehalten werden, dass im Hinblick auf die aus dem Blickwinkel einer politischen Philosophie interessierenden konzeptionellen Klärungen nur recht geringe Teile der Rede interessant sind, nämlich insbesondere der „Fürstenspiegel“, den man in den Abschnitten 23–32 findet. Dieser theoretisierende Abschnitt steht allerdings auf vielerlei Weise in einer engen motivischen

27 Schorn, Stefan, Legitimation und Sicherung von Herrschaft durch Kritik am Kaiser. Zum sogenannten zweiten Panegyrikos Julians auf Kaiser Constantius (oratio 2 [3] Bidez), in: Die Legitimation von Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik, Hg. Th. Baier/M. Amerise, Berlin, S. 243–274.

28 Curta (Anm. 1), S. 208. Schorn relativiert auch die spätestens seit Joseph Bidez (Julian der Abtrünnige, München 1940, S. 186f. [französisch erstmals erschienen 1930]) verbreitete Einschätzung, Julian hätte hier vorwiegend die herrscherlichen Eigenschaften herausgestrichen, die er bei Konstantios vermisste, um diesen zu provozieren.

Verbindung zum Rest der Rede und zum angezielten Auditorium;²⁹ das wird insbesondere zu Beginn des Abschnitts deutlich, in dem sich Julian, in dionischer Terminologie,³⁰ von den „Sophisten“ und Dichtern distanziert, deren oberflächliche (und zu diesem Zeitpunkt der Rede bereits gründlich lächerlich gemachte) Wertvorstellungen er auch seinen Zuhörern unterstellt (§ 23, 1–23). Diesen äußerlichen Werten stellt Julian seine Vorstellung idealer Herrschaft gegenüber, die typisch für seine eigene, in bemerkenswerter Weise von Dion inspirierte Konzeption politischen Handelns ist.

Julian beginnt, ebenso wie Dion in seiner dritten Rede,³¹ mit einem Verweis auf Sokrates, dem er die Erfindung der Idee zuschreibt, wahre εὐδαιμονία zeichne sich nicht durch Macht und Reichtum aus, sondern allein durch Tugend (§ 23, 23–43). Dem Ideal des erfolgreichen Herrschers wird so das des tugendhaften Philosophen nicht unkritisch gleichgeordnet, wie dies zum Beispiel in Themistios’ zweiter Rede an Konstantios geschieht,³² sondern als Gegenbild pointiert gegenübergestellt: Wahrhaft königlich ist nur der Philosoph. Erst in einem zweiten Schritt identifiziert Julian diese Vollkommenheit des Philosophen mit einem politischen Ideal, indem er der Tugend die Fähigkeit zuschreibt, die Seele „glücklich und königlich sowie, beim Zeus, politisch, strategisch und großherzig“ zu machen.³³ Die Verbindung des ethischen Ideals mit dem Thema gerechter Herrschaft erfolgt also mithilfe der ursprünglich stoischen Vorstellung, der Weise sei der wahre König, die ihrerseits wieder Überlegungen aus Platons *Politikos* voraussetzt.³⁴ Diese mehr oder weniger subtile Verschiebung des Themas gibt Julian die Möglichkeit, zunächst ausführlich ein rein ethisches Ideal zu beschreiben, bevor er in einem zweiten Abschnitt des Fürstenspiegels wieder auf die Frage zu sprechen kommt, wie eine gute Herrschaft auszusehen habe. Die ethischen Ausführungen enthalten womöglich eine gewisse Spitze gegen Konstantios, wenn Julian dessen zuvor gelobte dynastische Abstammung nun für wertlos erklärt und stattdessen behauptet, die einzige zu würdigende Abstammung sei die symbolische Abkunft ethisch vollkommener Personen von den sie schützenden Göttern, so wie man Herakles einen Sohn des Zeus und Minos und Radamanthys Söhne der Leda nenne (§ 25, 34–48). Allerdings moduliert und aktualisiert Julian hier wiederum ein Thema, das bereits bei Dion von Prusa eine zentrale Rolle spielte,

29 Auch der ironisierende Rest der Rede, der Konstantios an homerischen Figuren misst, könnte von Dion inspiriert sein, der namentlich in seiner zweiten Rede *Περὶ βασιλείας* das homerische Epos als eine Auseinandersetzung mit guter Königsherrschaft aufgreift. Ein Vergleich dieses Textes mit Julians Reden könnte sich lohnen.

30 Dio Chrysostomus, oratio IV, 28 und 35–37.

31 Vgl. zum ganzen Abschnitt Dio Chrysostomus, oratio III, 1–11.

32 Themistius, oratio II, 29d–30a.

33 § 24, 1–6: Ταύτην δὲ τῇ ψυχῇ φασὶν ἐμφύεσθαι καὶ αὐτὴν ἀποφαίνειν εὐδαιμόνα καὶ βασιλικὴν καὶ ναὶ μὰ Δία πολιτικὴν καὶ στρατηγικὴν καὶ μεγαλόφρονα καὶ πλουσίαν γε ἀληθῶς. Vgl. hierzu besonders Dio Chrysostomus, oratio IV, 24f.

34 Vgl. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Hg. J. von Arnim, Band 3, Leipzig 1921, S. 617–622 und Platon, *Politikos*, 292e ff.

für den ein guter König grundsätzlich ein Nachkomme des Zeus (Αὐτοῦ ἔκγονος) ist.³⁵

Da Julian eine solche Verbindung für sich selbst und auch für seinen Verwandten Konstantios besonders in Bezug auf Helios, den Schutzgott der Familie des Konstantios Chloros, gegeben sah, überrascht es nicht, dass dieser mit einer vom Sonnengleichnis in Platons *Politeia* inspirierten Beschreibung in die Rede aufgenommen wird, die in der Tat den neuplatonischen Standpunkt des Verfassers klar erkennen lässt: Die Verbreitung des Lichtes durch die Sonne sei analog zur Wirkung der Tugend, die ihrem Inhaber verbleibe, unabhängig davon, wieviel er davon abgebe und welchen äußerlichen Widrigkeiten er ausgesetzt sei (§ 24, 18–29). Der Abschnitt schließt mit einer Deutung des Geisteszustands des Weisen, in dem die rationale Seele als der wahrhaft königliche Teil die Herrschaft innehat (§ 28, 57–61). Dieses Motiv, das in Themistios' Rede *Konstantios oder Die Philosophie* interessanterweise ganz fehlt, kann bei Dion in ähnlicher Weise gefunden werden,³⁶ doch ist Julians Formulierung mit ihrer Anspielung auf die Dreiteilung der Seele nach dem vierten Buch der *Politeia* (434d–443c) deutlicher platonisch gefärbt.

An die Schilderung der charakterlichen Eigenschaften des guten Herrschers schließt sich ein Abschnitt an, den man im engeren Sinne als Fürstenspiegel bezeichnen kann, da er diejenigen Handlungen beschreibt, die einem guten Herrscher angemessen sind.³⁷ In der literarischen Form der Lobrede auf einen Kaiser, zumal wenn sie mit einem gewissen theoretischen Anspruch gekoppelt ist, überrascht eine Aufzählung von Handlungen, die von einem guten Herrscher zu erwarten sind, nicht; in Anbetracht der vorangehenden Ausführungen kommt sie jedoch etwas unvermittelt – schließlich hatte Julian gerade ein im Prinzip höchst theoretisches Ideal eines philosophischen Königtums entwickelt, woraus man korrekterweise schließen sollte, dass die letztlich durch eine philosophische Lebenshaltung bedingte Königswürde nicht mit einer Herrschertätigkeit verbunden sein muss. Eine solche Bescheidung legt auch ein Zeitgenosse Julians, der neuplatonisch denkende Rhetoriklehrer Sopater³⁸ nahe, wenn er dem πολιτικός eine

35 Dio Chrysostomus, oratio I, 73; IV, 20–23. Das wird von Schorn zu Recht betont.

36 Dio Chrysostomus, oratio III, 68f.

37 Zur Gattung „Fürstenspiegel“ vgl. Hadot, Pierre, Fürstenspiegel, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), S. 555–632, besonders 604f. zu Julian: „Der zweite dieser Panegyrici ist von Gedanken erfüllt, die Dion Chrysostomos und Themistios entwickelten, und nimmt alle seit Xenophon, Isokrates und den Kynikern traditionellen Gedankengänge auf. [...] Dieser zweite Panegyricus auf Constantius ist eine ausgezeichnete Zusammenfassung der traditionellen Gedankengänge über den Philosophenkönig“.

38 Nach O'Meara (Anm. 2), S. 209–211, handelt es sich weder um den Zeitgenossen Konstantins (Prosopography of the Later Roman Empire sub verbo Sopater 1) noch um dessen Sohn (Prosopography of the Later Roman Empire sub verbo Sopater 2), Autor eines bei Stobaios (IV 46 Nr. 51–60 Wachsmuth/Hense) überlieferten Regentenspiegels für seinen Bruder Himerios. Der Text ist kritisch ediert in Lenz, Friedrich Walter, The Aristeides Prolegomena (Mnemosyne Supplement 5), Leiden 1959, S. 127–150.

theoretische Aktivität zuschreibt, während die auf ein äußerliches Ziel gerichteten Tätigkeiten des Feldherrn oder Rhetors ihm nicht zukommen (127, 9–128, 11). Julian legt sich dagegen keine derartige Zurückhaltung auf und sieht offensichtlich die Beschreibung rechten herrscherlichen Verhaltens schlichtweg als die Außenseite innerer tugendhafter Vollkommenheit an – eine Position, die sowohl den Vorstellungen des Dion von Prusa als auch denen von Julians Zeitgenossen Themistios entspricht, die aber für eine wirkliche politische Anwendung zunächst wenig austrägt (und von Themistios auch kaum am Leben des Konstantios exemplifiziert wird).³⁹

Aus neuplatonischer Perspektive scheint mir eine weitere, wenn auch negative Beobachtung zu Julians Rede von besonderem Interesse zu sein. Denn das wohl zentralste und naheliegendste Anliegen eines vom Neuplatonismus inspirierten Politikers erwähnt er überhaupt nicht, nämlich die sowohl bei Jamblich⁴⁰ als auch bei Sopater (129, 12–130, 4) zu findende Idee, die zentrale Aufgabe eines guten Herrschers bestehe darin, seine Untertanen zur Eudaimonie beziehungsweise zur Kalokagathie zu führen, ihnen also einen moralisch-philosophischen Fortschritt zu ermöglichen. Julian erwähnt zwar am Rande, dass der Herrscher durch seine *φιλία* auch *ἀρετή* weiterzugeben habe (§ 31, 1–3), gibt diesem Punkt aber weder eine besondere Betonung noch eine irgendwie geartete neuplatonische Färbung. An die Stelle von philosophischer Bildung als Staatsziel tritt eine ganze Reihe von Vorschriften, die eher unserem Verständnis von Politik entsprechen, da sie darauf abzielen, inneren und äußeren Frieden zu schaffen und somit den Untertanen ein angenehmes Leben zu ermöglichen, wie es Julian für die Städte und Soldaten (§ 28, 30–48) ebenso wie für die Bauern herausstellt (§ 32, 4–9). Offensichtlich war er, hierin wiederum ein Schüler des Dion von Prusa,⁴¹ mehr an konkreten und nützlichen herrscherlichen Akten interessiert als an einem aus der neuplatonischen Philosophie abgeleiteten Staatsziel.

Im Einzelnen erwähnt Julian unter anderem die Verbindung des Herrschers mit wahren Freunden (§ 28, 13f.), die Vorbildfunktion des Herrschers (§ 28, 48–29, 18), die Herstellung innerer und äußerer Ordnung (§ 29, 18–26), die Notwendigkeit strengen, aber auch helfenden Gerichts (§ 30; dazu auch *epistula* 89b, 291ab) sowie die Einsetzung möglichst geeigneter Amtsleute (§ 31, 1–22). In diese eher praktischen Überlegungen sind stärker philosophisch konnotierte Themen einge-

39 Das ergibt sich aus dem bei diesen Autoren ebenso wie bei Julian zu findenden fließenden Übergängen der Beschreibung philosophischer Ideale und konkreter Hinweise zu guter Herrschaft, bei Dion etwa in Bezug auf die dem Herrscher wesentliche Neigung zum Frieden (vgl. besonders *oratio* IV) oder die Notwendigkeit echter Freundschaften (*oratio* III, 86–122). Gerade das letzte Konzept enthält aber womöglich Anknüpfungspunkte für eine systematischere Erklärung des Zusammenhangs von herrscherlicher Tugend und sinnvoller Politik.

40 *Epistula ad Discolium* (apud Stobaeum IV 46 Nr. 74; 222, 10–15 Wachsmuth/Hense). Siehe O'Meara (Anm. 2), S. 87 mit Anm. 4.

41 Von diesem sind in diesem Abschnitt zum Beispiel die Ausdrücke *φιλοστρατιώτης* und wohl auch *φιλόπολις* (86d; bei Dion aber: *φιλοπολίτης*) übernommen; vgl. Dio Chrysostomus, *oratio* I, 28.

flochten: Das betrifft zum einen das Gesetz, dessen besondere Bedeutung Julian noch stärker betont als Dion und auch als sein Idol Jamblich,⁴² indem er es als göttlich kennzeichnet (§ 29, 40–45). Insbesondere billigt Julian dem Herrscher eine Verfügungsgewalt über das Gesetz zu: Er soll nicht nur dessen Wächter sein, sondern auch Schöpfer (δημιουργός) neuer Gesetze, wenn es die zeit- und umstandsgebotene politische Situation erfordert (εἴ ποτε καιρὸς καὶ τύχη καλοίη, § 29, 29). Diese Befähigung des πολιτικός zur Gesetzgebung findet sich auch bei Sopater, dort aber als dessen einzige faktische Aufgabe, während die Umsetzung und Anwendung der Gesetze anderen zukommt (128, 1–2). Julian hängt gerade in diesem Abschnitt wohl nicht von Dion ab, findet sich aber auch nicht in vollem theoretischem Einklang mit den zeitgenössischen Neuplatonikern;⁴³ eher wird man sagen können, dass er noch weiter geht als diese, indem er dem Herrscher eine Verfügungs- und Veränderungsgewalt über die Gesetze zubilligt, die von den bei Stobaios zitierten Autoren gar nicht genannt und von Sopater von der Ausführung getrennt wird. Obwohl Julian also, wie Mazza beobachtet hat, die bei einigen von Stobaios zitierten Neupythagoräern sowie bei Themistios zu findende Formel vom Herrscher als νόμος ἔμψυχος vermeidet,⁴⁴ schränkt er faktisch die Verfügungsgewalt des absoluten Herrschers über das Gesetz nicht ein und folgt insofern der Kaiserideologie seiner Zeit. Sein Anliegen ist allerdings wohl weniger dieser autokratische Zug als der Wunsch, die besondere Verantwortung des Herrschers für die Qualität und die Befolgung der Gesetze herauszuarbeiten. Julians Sinn für das politisch Wünschenswerte ist hier wohl durch seine Erfahrung geschärft, der zufolge er die gesetzliche und gerechte Ordnung namentlich durch Vetternwirtschaft und Korruption (wie er sie bei Konstantios und einigen ihm ergebenden Beamten fand) bedroht sah.⁴⁵ Nach Julians eigener Deutung absoluter Herrschaft sollte man daher nicht die Verfügungsgewalt des Herrschers über die Gesetze als sein Ziel herausstellen, sondern die durch diese entstehende moralische Verpflichtung (§ 29, 28f. und 38–40). Um diesem Ziel gerecht zu werden, ging Julian dann auch über seine Vorlagen hinaus und entwickelte dort neue Theorien, wo er aus eigener politischer Erfahrung die Notwendigkeit dafür erkannte. Besonders hervor tritt in dieser Rede schließlich die religiöse Begründung, mit der Julian sein Herrscherideal versteht:⁴⁶ Die guten irdischen Herrscher sind für ihn Söhne beziehungsweise Nachkommen (παῖδες καὶ ἑγγονοὶ) des Königs der Götter, der selbst der Schöpfer alles Guten war, während ihn für das Schlechte keine Verantwortung trifft (§ 30, 22–37). Es überrascht denn auch nicht, dass

42 Epistula ad Agrippam (apud Stobaeum IV 46 Nr. 77; 223, 14–224, 7 Wachsmuth-Hense).

43 So schon, aufgrund anderer Beobachtungen, Ehrhardt (Anm. 1), S. 475.

44 Zu den Belegen des Begriffs gibt eine ausführliche Übersicht Aalders, Gerhard J.D., Νόμος ἔμψυχος, in: Politeia und res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken Rudolf Starks gewidmet, Hg. P. Steinmetz (Palingenesia 4), Wiesbaden 1969, S. 315–329.

45 Vgl. zum Beispiel Rosen (Anm. 17), S. 175, zu Florentius.

46 Vgl. Hadot (Anm. 37), S. 604.

Julian für den guten König göttliche Ehren bejaht und erwartet (§ 32, 13–19). All dies ist freilich nicht spezifisch neuplatonisch, sondern findet sich ebenfalls bereits bei Dion.⁴⁷ Es ist letztlich die bei diesem zu findende monotheistisch hierarchisierte Theorie des Polytheismus, die hier bereits auf ganz ähnliche Weise vorausgesetzt wird wie in der Schrift gegen die Christen; Dions Theorie, und nicht etwa der Neuplatonismus, ist demnach die Grundlage für Julians Begründung des Gottesgnadentums.

Dank Dion beruht Julians Herrscherideal daher im Wesentlichen auf stoischen Überlegungen: Insofern der stoische Weise der wahre König ist, ist er das, weil er das Verhalten des höchsten Gottes nachahmt (§ 31, 1).⁴⁸ Insofern dies für ihn aufs Engste mit seinem ethischen Grundverständnis des Königsseins verbunden ist, stellt sich Julian in eine Tradition, die über den Neuplatonismus in die Kaiserzeit zurückreicht und von der damals herrschenden stoisierenden Philosophie ist.⁴⁹

Bevor man jedoch aufgrund dieser Erkenntnis Julians Neuplatonismus allzu eifertig negiert, muss auf die Komplexität dieser geistigen Bewegung erinnert werden: Denn für die Neuplatoniker, und mit ihnen für Julian, war die Übernahme von Elementen früherer philosophischer Tradition nicht nur unproblematisch, sondern seit Jamblich sogar ein ausdrückliches Ziel. Daher war es auch für einen Neuplatoniker ganz natürlich anzunehmen, dass ein mit den politischen Tugenden ausgestatteter Philosoph sich deutlich über die ungebildete Masse erhob und zur Leitung des politischen Lebens befähigt war, wie es Julian vom wahren König (beziehungsweise Kaiser), dem βασιλικὸς ἀνὴρ, behauptete. Dass diese Ansicht tatsächlich bei Platonikern zu Julians Zeit vorhanden war, zeigen wiederum Aussagen Sopaters zum πολιτικός, die im Wesentlichen auf dem gleichnamigen Dialog Platons fußen. Sopater zufolge besitzt der πολιτικός die ἀρετή beziehungsweise εὐδαιμονία in vollem Maße (127, 10–128, 2. 13f.) und wird deswegen zu Recht als βασιλεύς bezeichnet, denn er ist in der Lage, die rechten Gesetze eines Staates festzulegen. Auch Proklos und Olympiodor, um zwei zeitlich spätere, aber dafür bekanntere Neuplatoniker zu nennen, greifen in ihren *Alcibiades*-Kommentaren die stoische Identifikation des Weisen mit dem wahren βασιλεύς auf und führen, ebenso wie Sopater (128, 5f.), diesen Titel darauf zurück, dass jemand königliches Wissen (βασιλικὴ ἐπιστήμη) besitzt.⁵⁰ Diese letzte, aus dem *Politikos* (292e 9–293a 1) übernommene Erklärung führt Julian nicht an, sondern erklärt den Vergleich von Weisem und König durch das eher stoische, im Neuplatonismus aber übernommene Argument, dass der Weise Herr seiner selbst sei, da er seine niederen, nicht rationalen Seelenteile beherrsche, anstatt von ihnen, besonders von der Begierde, beherrscht zu werden (§ 27). Ein inhaltlicher

47 Dio Chrysostomus, oratio II, 70–75.

48 Vgl. Dio Chrysostomus, oratio III, 82, auch oratio I, 44.

49 Zum Stoizismus bei Dion vgl. Desideri (Anm. 18), S. 855f.

50 Proclus in Alcibiadem 164, 21–165, 13; Olympiodorus in Alcibiadem 159, 17–19.

Unterschied, der für die Frage nach der Abhängigkeit Julians von neuplatonischer und stoischer Philosophie wichtig wäre, ergibt sich hieraus nicht, da nach Ansicht beider ein tugendhaftes Leben darauf zurückzuführen ist, dass man die richtige Form von Wissen besitzt.

Das von Dion von Prusa entwickelte Bild des βασιλικὸς ἀνὴρ, das Julian übernimmt, dürfte ihm selbst daher nicht als Gut einer anderen Schule, nämlich der stoischen, erschienen sein.⁵¹ Julian kann die Texte Dions während seiner Lehrzeit bei neuplatonischen Philosophen kennengelernt haben, denn dort spielten die stoischen Lehren besonders bei der Vorbereitung des eigentlichen Studiums der Texte des Aristoteles und Platon eine Rolle,⁵² also auf der einzigen Stufe der philosophischen Ausbildung, die Julian selbst wahrscheinlich tatsächlich durchlaufen hat.⁵³ In jedem Fall achtete Julian die Stoiker sehr, was sich auch daran zeigt, dass er den paganen Priestern „die Leute um Chrysipp und Zenon“, also die Stoiker, ebenso zur Lektüre empfahl wie Pythagoras, Platon und Aristoteles (epistula 89b, 300d).⁵⁴ Man kann also festhalten: In seiner zweiten Rede an Konstantios entwickelt Julian eine politische Philosophie, die mit seinem Neuplatonismus vereinbar war, die aber in Anbetracht ihrer Quellen kaum zu Recht als eine „neuplatonische politische Philosophie“ bezeichnet werden kann.

3. Die religiöse Sicherung des Königtums

Inwieweit handelt es sich bei den Überlegungen in der Konstantiosrede nun um die politische Philosophie Julians? Diese Frage hat einen bemerkenswerten Doppelsinn, kann sie doch entweder die theoretische Konzeption des Philosophen Julian bezeichnen – der bin ich bis jetzt nachgegangen – oder auch das eigene Selbstverständnis des Politikers, als der Julian zum Zeitpunkt der Abfassung der zweiten Konstantiosrede schon gelten konnte. Diese zweite Frage, die im gegenwärtigen Kontext vor allem deswegen wichtig ist, weil sie herauszufinden hilft, welchen Nutzen Julian aus seiner eigenen politischen Tätigkeit für seine theoretischen Überlegungen gezogen hat, lässt sich am besten anhand zweier philosophischer Selbstdeutungen beantworten, die uns in Julians Schriften erhalten sind.

51 Die Einheitlichkeit von Julians Weltbild aus der Innenperspektive wird eindrucksvoll nachgezeichnet in dem Beitrag von Dirk Cürsgen in diesem Band.

52 Dazu Thiel, Rainer, *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplicios' Kommentar zu Epiktets Enchiridion*, in: Fuhrer/Erler, *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie*, S. 93–103.

53 Bouffartigue (Anm. 8), S. 969f.

54 Womöglich waren einige der philosophischen Bücher des Bischofs Georg, die Julian in Kappadokien benutzte (epistula 107), stoischen Ursprungs.

Die erste Selbstdeutung findet sich in Julians Rede an den Kyniker Herakleios⁵⁵ und ist in die Form eines Mythos gekleidet, den Julian seinem kynischen Gesprächspartner als „Mustermithos“⁵⁶ entgegenhält. Julian schildert hier auf allegorische Weise die von jeglichem Rechtsempfinden unberührte Herrschaft Konstantins und den zerstörerischen Streit seiner Erben, die schließlich die Aufmerksamkeit und das Eingreifen der Götter, die von Konstantins Familie missachtet worden waren (227d), nach sich zogen. Dabei greifen sie auf einen Jungen aus Konstantins Familie zurück, der ein Nachkomme (ἔκγονον, 229c) des Helios ist. Dieser Junge, offensichtlich eine Allegorie für Julian selbst, wird nun erzogen und schließlich von Helios, Athene und Hermes konkret auf seine Aufgabe als zukünftiger Herrscher vorbereitet.

Mazza hat diese religiös konnotierte Selbstdeutung wiederum als typisch neuplatonisches Element von Julians politischem Selbstverständnis hervorgehoben, wobei er besonders in Julians Bezeichnung seiner selbst als ein βλάστημα, also ein Nachkomme des Helios und der Athene (232d), einen originellen Zug sieht, durch die sich Julians Vorstellung vom Gottesgnadentum merklich von der des Eusebios von Kaisareia unterschieden habe, der im guten König lediglich ein μίμημα, also einen Nachahmer, Gottes gesehen habe.⁵⁷ Mag man Mazzas Verhältnisbestimmung von Julian und Eusebios auch teilen können, so muss seine quellenkundliche Würdigung in Anbetracht der bis jetzt namhaft gemachten Anklänge an Dion wesentlich korrigiert werden: Denn die Aussage, dass der Kaiser Helios' ἔκγονος oder das βλάστημα von ihm und Athene (232d) sei, ist zunächst einmal keine neuplatonische Theologie, sondern greift ein zentrales Moment dionischer Herrschaftslegitimation auf, der zufolge die göttliche Abkunft der Herrscher mittels einer Gründungsgestalt wie Herakles auf Zeus zurückführt, dessen ἔκγονος jeder gerechte Herrscher ist. Julians Beziehung zu Helios entspricht genau der Art von Verbindung zu den Göttern, die in Julians zweiter Konstantiosrede im Anschluss an Dion als wahre dynastische Abstammung bezeichnet, dort aber nur von Herakles und anderen Heroen ausgesagt wurde, deren ἔκγονοι (bei Dion namentlich die makedonischen Könige Philipp und Alexander) gute Könige seien. In seinem Mustermithos bezieht Julian diese Aussagen nun auf sich selbst und macht sich so den Maßstab eines königlichen Philosophierens zu eigen. Zentrale Elemente seines Mythos, insbesondere der durch Hermes geleitete Aufstieg auf einen hohen Berg mit den dort erfolgenden Anweisungen zu richtiger Herrschaft, sind dabei literarische Anleihen aus Dions erster Rede über

55 In Anbetracht von Julians intensivem Rückgriff auf die dionische Kaiserideologie ist es eine interessante Frage, ob auch sein Interesse am Kynismus zumindest teilweise durch Dions intensive Benutzung kynischer Motive (dazu Desideri (Anm. 18), S. 854–856) erklärt werden muss. Das wird vermutet von Athanassiadi (Anm. 17), S. 129, und ist im Prinzip vorausgesetzt bei Smith (Anm. 17), S. 55–74.

56 Diese Bezeichnung findet sich schon bei Asmus (Anm. 16), S. 1.

57 Mazza (Anm. 1), S. 90f.

das Königtum, die somit bereits zum dritten Mal als literarische und inhaltliche Quelle Julians dient.⁵⁸

Ganz im Sinne Dions beinhaltet die dynastische Legitimation von Herrschaft auch für Julian eine grundsätzliche ethische Qualifikation, die ihn selbst zu seiner Aufgabe befähigt. Julians Formulierungen lassen allerdings den neuplatonischen Charakter seiner eigenen Seelenlehre klarer erkennen: Julian trägt in sich ein von Helios verbreitetes Feuer beziehungsweise einen kleinen Funken von ihm (μικρὸς σπινθήρ, 229d); Nachkomme des Helios ist insbesondere seine unsterbliche Seele (234c). Im neuplatonischen Kontext zeigen diese Aussagen, dass Julian seine Zugehörigkeit zu Helios als eine philosophische, auf entsprechende Überzeugungen gestützte Abhängigkeit interpretiert: Helios' Spur in Julian ist nichts anderes als der Seelenfunke, den auch nach Überzeugung späterer Neuplatoniker jeder Mensch als eine Spur des Geistes in sich trägt, mit deren Hilfe ihm eine Zuwendung zum philosophischen Leben möglich ist. Die Verbindung dieser Spur mit bestimmten Göttern, wie Julian sie von Dion übernimmt und mutatis mutandis auf sich selbst bezieht, ist vor diesem neuplatonischen Hintergrund gut zu deuten: Helios und Athene waren nach neuplatonischer Vorstellung Bezeichnungen für bestimmte Stufen des Geistes; zugleich hatten sie aber, wie jüngst von Robert van den Berg gezeigt wurde, eine besondere anagogische Funktion für den menschlichen Beter.⁵⁹ Gerade ihre Unterstützung konnte es einem Menschen wie Julian ermöglichen, sein Seelenfünkeln am Leben zu erhalten und auszubauen, und damit dem Kaiser Julian, den göttlichen Charakter der Gesetze richtig zu erkennen; die neuplatonische Theologie erweist sich damit als ein geeignetes Interpretament, um die dioneische Herrscherideologie theoretisch weiter zu rechtfertigen.

Ganz ähnlich wie im zweiten Konstantios-Panegyrikos stellt sich auch die Verbindung dieser theoretischen Begründung mit konkreten Aussagen zum Herrschen dar. Denn wenn Athene, in Zusammenarbeit mit Helios, dem prospektiven Herrscher drei „wertvolle Ratschläge“ gibt (so Mazza), dann sind dies Hinweise zum guten Betragen, die inhaltlich eng an die Konstantiosrede erinnern und ebenso wie diese von Dion inspiriert sind: Julian soll sich mit echten Freunden umgeben, er soll wachsam und nüchtern sein sowie nur mit Menschen Verkehr haben, die den Göttern ähnlich sind (232d–233c).⁶⁰ Diese Bemerkungen werden in der Forschung gerne als eine indirekte Kritik an Konstantios verstanden;⁶¹ allerdings ist auch hier wieder zu betonen, dass sie zentrale Elemente der von Dion reprä-

58 Zur Abstammung der Könige von Zeus nach Dion vgl. oben S. 113; zum Aufstieg auf einen Berg vgl. Dion, oratio I, 59–84. Die Abhängigkeit des Mustermythos von Dion Chrysostomos wird ausführlich begründet von Asmus (Anm. 16), S. 1–14. Daraus folgt natürlich nicht, dass Dion die einzige Quelle für diesen Abschnitt darstellt (Rosen (Anm. 17), S. 416f. Anm. 1), doch ist seine Bedeutung auf konzeptueller Ebene für Julian kaum zu unterschätzen.

59 Van den Berg (Anm. 11), S. 58–61, 145–147, 274f.

60 Vgl. zur Freundschaft Dio Chrysostomos, oratio I, 22–36; III, 86–122; zur Freundschaft mit Zeus oratio IV, 41–43.

61 Mazza (Anm. 1), S. 77 Anm. 279.

sentierten Tradition des Herrscherideals wiedergeben; die Kritik an Julians Vorgänger wird demnach für den zeitgenössischen Hörer kaum aufgefallen sein, da er hier einen traditionellen Topos der Lehre vom guten Herrscher wiederfand.⁶²

Inhaltlich fällt an dieser Stelle noch stärker als im Konstantios-Panegyrikos die Beschränktheit der Ratschläge in den Blick: An die Stelle von Aussagen über die wichtigsten Handlungsziele eines guten Herrschers treten einige Bemerkungen zu Verhaltensweisen, die unbedingt zu vermeiden sind. Themen wie zum Beispiel die von Dion stark gemachte Sorge des Herrschers um den Frieden oder die für Julian selbst wichtige Fürsorge für Städte und Gesetze werden an dieser Stelle nicht genannt. Dieses Faktum erlaubt es, die Bedeutung genauer einzugrenzen, die die dionischen Begründungsfiguren für Julian hatten: Die Philosophie lieferte ihm Konzepte, mit denen er die eigene Herrschaft auf theologisch entwickelte Weise legitimieren konnte; die konkrete inhaltliche Ebene herrscherlicher Tätigkeit wurde durch diese Legitimation noch nicht bestimmt, sondern blieb der konkreten Ausgestaltung durch den Herrscher und die Zeitumstände vorbehalten; seine göttliche Abkunft garantierte, dass er die Legitimation und die moralischen Fähigkeiten hatte, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob nicht Julians eigenes Scheitern auch an den konzeptionellen Mängeln eines Politikverständnisses lag, das die konkreten Aufgaben ganz in das Belieben des Herrschers stellte.

4. Julians Zweifel an der eigenen Eignung im Brief an Themistios

Eine zweite philosophische Selbstdeutung Julians findet sich in Julians Brief an den Philosophen und Rhetor Themistios. Diese Deutung unterscheidet sich in bemerkenswerter Weise von der gerade wiedergegebenen mythologischen Erzählung. Denn in diesem Brief erschrickt Julian vor Themistios' Vergleich des kommenden Kaisers mit den Philosophenkönigen Herakles und Dionysos, die beinahe die ganze Erde von den herrschenden Übeln gereinigt hätten (§ 1, 13–19). Wenn gleich Julian dem philosophischen Quietismus Epikurs eine klare Absage erteilt (§ 2, 31–36; 5, 41–46), ist der Brief von Zweifeln an der eigenen Eignung für eine hinreichende Ausfüllung des Herrscheramtes gekennzeichnet (§ 2, 36–43). Dabei schreckt Julian nicht nur die eigene unvollendete philosophische Ausbildung ab (§ 2, 4–7), sondern besonders auch die Wirkung der τύχη, die das praktische Leben ungeeignet für die Erreichung der εὐδαιμονία erscheinen lässt, da sie jegliche Vorbereitungen zunichte machen kann. Diesen Aspekt hat Julians Ansicht zufolge auch Chrysipp nicht in angemessener Weise beachtet, dessen Wertschätzung der Kaiser auch hier wieder betont (§ 3–4). Julian begründet diese Zweifel ferner mit zwei Stellen aus Platons *Nomoi* (IV 709b) und aus Aristoteles'

62 So hält es Schorn (Anm. 27) für den Konstantios-Panegyrikos zu Recht fest.

Politik (III 1286–1287), die er vielleicht von Themistios übernommen hat.⁶³ Die harmonisierende Interpretation, die er diesen Stellen gibt, ist wohl auch eher auf dessen Vorbild⁶⁴ als auf die neuplatonische Methode der Harmonisierung von Autoritäten zurückzuführen (§ 5–8). Jedenfalls findet Julian in beiden Texten die These, ein wahrhaft guter Herrscher im Sinne des philosophischen Königtums müsse die menschliche Natur übersteigen und eigentlich auf der Stufe der Dämonen stehen (§ 7, 5f.). „Du hörst, dass jemand auch dann, wenn er der Natur nach Mensch ist, der Vorzugswahl nach göttlich und ein Dämon sein muss.“⁶⁵ Er sollte ein Mensch sein, der sich ganz von seinem Körper gelöst hat und so wie ein νοῦς, also als fleischgewordenes Gesetz, die Dinge regelt (8, 6–17). An diesen Stellen benutzt Julian die neuplatonische Psychologie mit ihrer scharfen Trennung von rationaler Seele und Körper, um den platonisch-aristotelischen Gedanken zu verdeutlichen. Hierin folgt er nicht Themistios, der die besondere Natur der Seele in seinem Konstantios-Panegyrikos gar nicht beachtet, sondern er verweist auf ihm selbst vertraute platonische Vorstellungen. Allerdings führt gerade die außerordentliche Höhe von Julians Ideal dazu, dass er sich weit davon entfernt sieht, dieses Ideal zu erreichen, zumal er selbst sich nicht als Philosoph bezeichnen mag (§ 6).

Diese Skepsis führt ihn aber auch zu einer Reflexion über die Aufgaben der Philosophen selbst, die im Vergleich zur Konstantiosrede wesentlich bescheidener ausfällt. Jetzt sieht Julian seine Aufgabe nicht mehr darin, als König zu herrschen, sondern er stellt, in Form einer Frage an Themistios, die Theorie auf, dass andere Formen politischer Aktivität für Philosophen geeigneter sind. Dabei trifft er eine Unterscheidung zwischen dem bloßen Gesetzgeber und den Durchführern der Gesetze (§ 10, 13–18). Als besonderes, wenn auch nicht unbedingt mit der gesetzgeberischen Aktivität exakt übereinstimmendes Beispiel führt er wiederum Sokrates an, dessen Verdienst Julian höher schätzt als Alexander den Großen (§ 10, 35): „Alle, die nun durch Philosophie gerettet werden, werden Sokrates’ wegen gerettet.“⁶⁶ Während die Siege des Makedonenkönigs nur durch Glück und Tapferkeit zustande kamen, erfordert ein korrektes Wissen über die Götter, wie es Julian Sokrates unterstellt, ein Wissen, das man eher einem Gott als einem Menschen zuschreiben will (§ 10, 52–57): „Wer das göttliche Sein erkannt hat, den hält man gewiss zu Recht für einen Geist.“⁶⁷ An dieser Stelle wird die neuplatonische Inspiration der Passage besonders deutlich: Das wahre König-Sein besteht

63 Vgl. Bouffartigue (Anm. 10), S. 192, 199f.

64 Vgl. die Ausführungen zu Aristoteles und Platon, οἱ σεμνοὶ νομοθέται φιλοσοφίας, in Themistios, oratio 2, 39, 21 (31b)ff.

65 Ἄκουεις ὅτι, κὰν ἀνθρώπος τις ἢ τῇ φύσει, θεῖον εἶναι χρή τῇ προαιρέσει καὶ δαίμονα, § 5, 38f.

66 Ὅσοι δε σώζονται νῦν ἐκ φιλοσοφίας, διὰ τὸν Σώκρατη σώζονται, § 10, 45f.

67 Τὴν θεῖαν οὐσίαν ὁ γνῶρισσας νοῦς τις ἂν εἰκότως νομίζοιτο, § 10, 56f. Pratos Ergänzung <θεῖός> nach νοῦς ist überflüssig, da die göttliche Natur eines solchen Menschen bereits dadurch gesichert ist, dass er νοῦς ist.

nicht im irdischen Herrschen, sondern darin, dass der Philosoph das Irdische aus einer gleichsam göttlichen, also dem $\nu\omicron\delta\varsigma$ entsprechenden Perspektive regelt. Das ist im Kern die Aussage, die auch Sopater gewinnt, wenn er die Aufgabe des $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ in der Gesetzgebung ansiedelt und von den Tätigkeiten des Feldherrn unterscheidet (128, 1f.). Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man gerade an dieser Stelle von Julians Diskurs feststellt, dass Julian hier naheliegende Konsequenzen aus den neuplatonischen Voraussetzungen zieht. Das daraus folgende Ideal ist aber nicht das des Philosophen-Königs, wie es Julian in der Konstantiosrede anhand dionaischer Vorstellungen entwickelt und in der Kynikerrede auf sich selbst bezieht, sondern es ist ein rein philosophisches Ideal, das die theoretische Lebensform des neuplatonischen Denkers nicht grundsätzlich aufhebt, sondern vielmehr deren faktisch erreichbare politische Wirkung herausstellt.

Vergleicht man die drei Texte Julians zum Herrscherideal, dann fällt die Sonderstellung des Briefes an Themistios stark auf. Eine populäre Erklärungsmöglichkeit dafür ist die psychologische Entwicklung Julians, wie er sie in seinem Selbstmythos andeutet: Hier schildert er sich selbst vor dem Eingreifen der Götter als verzweifelt ob der Größe der ihn umgebenden Übel, wovon ihn erst die göttliche Berufung abgebracht hätte (230ab); daher wurde vermutet, der in so markantem Kontrast zu den übrigen Schriften stehende Brief an Themistios sei ein Produkt und Ausdruck dieser Phase des Zweifels, eine „momentane Verirrung“.⁶⁸ Andere Erklärungen rekurrten jedoch stärker auf inhaltliche Gründe, zumal es fraglich ist, inwieweit psychologische Details überhaupt geeignet sind, eine vermutlich nicht rein private, philosophisch fundierte Schrift an den persönlichen Philosophen des Kaisers zu erklären.⁶⁹ Bouffartigue vermutet, dass der Einfluss von Julians neuplatonischen Lehrern hier eine Rolle spielt, die ihn in eine Frontstellung gegen den Peripatetiker Themistios versetzt hätten.⁷⁰ Gleichwohl stellt sich die Frage, warum Julian gerade in diesem Schreiben für einen solchen Einfluss empfänglich gewesen sein soll, während er in seinen übrigen Schriften in durchaus selbständiger Weise die klassische Kaiserideologie unter nur begrenzter Verwendung neuplatonischer Elemente wieder zum Leben erweckt. In Anbetracht dieser Überlegungen ist es interessant, dass neuerdings die Frühdatierung des Themistios-Briefes auf die Zeit von Julians Amtsantritt als Caesar wieder an Boden gewinnt;⁷¹ diese Erklärung hätte aus dem Blickwinkel der Frage nach Julians politischer Philosophie den Vorteil, dass er hier nicht von seiner Idee eines philosophischen Kaisertums abweichen würde, die spätestens in der zweiten Konstantiosrede erkennbar ist und, wie gezeigt, in Julians folgenden Werken fortgesetzt und weiter präzisiert wird. Vielmehr kann

68 Athanassiadi (Anm. 17), S. 94–97.

69 Candau Morón (Anm. 9), S. 89–95.

70 Bouffartigue (Anm. 10), S. 146.

71 Bringmann (Anm. 17), S. 46–49, 210 Anm. 4; ebenso jetzt auch Schorn (Anm. 27).

man den Brief an Themistios als den Ausgangspunkt von Julians Überlegungen zum Königtum verstehen, als eine Formulierung der Frage, wie es möglich sein kann, als König zugleich Philosoph zu bleiben, was ihm aus der Perspektive seiner 355 nur kurz zurückliegenden neuplatonisch-philosophischen Ausbildung in Athen kaum plausibel erschienen sein wird. Aus diesem Blickwinkel wird Dions politische Philosophie, deren Einfluss in dieser Schrift nicht so stark hervortritt wie in den oben behandelten Werken,⁷² mit ihrer auch aus philosophischer Perspektive positiven Würdigung des Kaiseramts in den folgenden Jahren für Julian zum Schlüssel der Selbstdeutung als Herrscher geworden sein. Denn gerade im Vergleich zu dem Brief an Themistios lässt Julians späterer Selbstmythos recht deutlich erkennen, aufgrund welcher Überlegungen der Kaiser seine philosophischen Zweifel an der eigenen Eignung und Aufgabe zu diesem Zeitpunkt überwunden hatte: Offenbar war es das Bewusstsein der eigenen Berufung durch die Götter und insbesondere durch Helios, den Schutzgott seiner Familie, aus dem heraus er sich in der Lage fühlte, sein Kaisertum als eine einem Philosophen angemessene Aufgabe anzunehmen.⁷³ Das freilich war keine neuplatonische politische Philosophie, sondern eine traditionelle Lehre vom göttlichen König, die Julian lediglich mit Elementen der neuplatonischen Seelenlehre verband.

5. Ergebnis

Führt man all diese Überlegungen zusammen, dann ergibt sich ein ambivalentes Bild. Zwar sind neuplatonische Elemente in den politisch-philosophischen Texten Julians wichtig bis sehr wichtig; am stärksten neuplatonisch geprägt ist sein Denken aber dort, wo er sich der eigenen Berufung unsicher ist: Der Mensch, der sich auf die Stufe des Geistes erhoben und eine gewisse Stufe von εὐδαιμονία erreicht hat, mag zum Gesetzgeber taugen – die aktive Politik sollte er anderen überlassen, deren Anwendungsfähigkeiten dem Schwanken der τύχη angemessen ist. Wo Julian hingegen positiv gestimmt ist, wo er eine Kaiserideologie entwickelt, die er entweder kritisch gegen Konstantios oder positiv auf sich selbst hin wendet, oder wo er den Sinn des menschlichen Zusammenlebens philosophisch begründet, ergibt sich ein anderes Bild: Hier folgen Julians politiktheoretische Überlegungen in erster Linie einer traditionellen Lehre vom Kaisertum und seiner Verbindung mit den Göttern, wie sie Julian wahrscheinlich, ebenso wie wir, besonders aus den Schriften des Dion von Prusa kannte. Die neuplatonische Theologie erscheint in diesen Passagen bestenfalls als eine Art „Überbau“, die vielfäl-

72 Die von Asmus (Anm. 16), S. 27–29, angestellten Überlegungen belegen eine direkte Abhängigkeit nicht schlüssig.

73 Aus diesem Grund widersprach Julian auch nicht dem dynastischen Prinzip der konstantinischen Dynastie (vgl. Brauch (Anm. 17), S. 176f.), obwohl er aus seiner Betonung des Philosophenkönigtums entsprechende Schlüsse hätte ziehen können.

tige Elemente aus der Fürstenspiegelliteratur, der stoischen politischen Philosophie sowie aus den religiösen Überzeugungen des Paganismus, besonders der Helios-Verehrung, zu einem relativ kohärenten System des Gottesgnadentums zu verbinden half. Grundlage dieses Systems waren Julians eigene, aus verschiedenen Quellen genährte und doch sehr persönliche philosophische und religiöse Ansichten, die auch durch die politische Situation des Reiches sowie durch Julians Familie und sein schwieriges Verhältnis zu ihr geprägt waren; sie lassen sich aufs Ganze gesehen nur schlecht in Raster wie „Neuplatoniker“, „Konservativer“ oder „Progressiver“ pressen.⁷⁴ Entscheidend ist wohl zunächst, dass Julian vor dem Hintergrund seiner eher unsystematischen Ausbildung und seiner schwierigen Erfahrungen ein guter und legitimer Herrscher sein wollte, der sowohl die Fehler seiner Verwandten vermied als auch das eigene philosophische Ideal nicht aufgab. Dions Kaiserideologie lieferte ihm dafür die theoretische Grundlage, in deren Rahmen König- und Philosophentum ineins fielen.

Durch diese Leistung füllte die *Περὶ βασιλείας*-Literatur eine Lücke aus, die der praxiskritische zeitgenössische Neuplatonismus offenließ. Denn dessen Überlegungen scheinen für eigentlich politische Probleme so wenig hergegeben zu haben, dass Julian für seine philosophische Frage nach dem eigenen Selbstverständnis als Herrscher auf ältere Quellen zurückgreifen musste, die die politische Philosophie boten, die bei den Neuplatonikern fehlte.⁷⁵ Das Faktum, dass diese Quellen mit dem äußerst integrationsfreudigen Neuplatonismus vereinbar waren und namentlich durch seine Seelenlehre das Gottesgnadentum noch besser erklärt werden konnte, ändert daran genauso wenig wie die zutreffende Beobachtung,⁷⁶ dass Julian den Neuplatonismus in wesentlich größerem Maße heranzog, als es darum ging, eine theoretische Rechtfertigung der paganen Religion zu geben, die dem Niveau der christlichen Theologie nicht nachstand. Das eigentlich politische Denken des Kaisers wurde durch diese Arbeiten, die dem Schul-Neuplatonismus im Übrigen auch nur bedingt entsprachen, nicht entscheidend verändert, sondern lediglich metaphysisch abgesichert und insbesondere in seiner religiösen

74 Vgl. Candau Morón (Anm. 9), S. 95: „Lo que dificulta la comprensión de Juliano es que los conceptos manejados para enjuiciar su figura no parecen adecuados; pues ni Juliano era exactamente un neoplatónico – al menos un neoplatónico ortodoxo –, ni un nostálgico del pasado.“ Als konservativen Restaurator altrömischer Prinzipien versteht Julian Francis Dvornik (*The Emperor Julian's 'Reactionary' Ideas on Kingship*, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Hg. Kurt Weitzmann, Princeton 1955, S. 71–81; *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington D.C. 1966, S. 659–673), doch scheint dies eine recht einseitige Sicht auf sein Programm, das die alten Ideale unter dem Einfluss von Christentum und Neuplatonismus der eigenen Zeit gemäß, das heißt teils recht neuartig, deutete.

75 Dazu zutreffend Ehrhardt (Anm. 1), S. 462: „Paganism [...] was still equipped with all the arguments produced during a thousand years of political philosophy, and it meant to use them.“

76 Bringmann (Anm. 17), S. 119f.

Dimension bereichert.⁷⁷ Einen politischen Neuplatonismus in Form einer eigenständigen Theorie findet man bei Julian daher nicht, und es scheint überhaupt unwahrscheinlich, dass es in der Spätantike etwas gegeben hat, das man zu Recht so bezeichnen kann.

77 Die Bedeutung der platonischen Tradition wird stärker betont von Brauch (Anm. 17), S. 344–362, der aber ebenfalls die Bedeutung der Reichsideologie des zweiten Jahrhunderts für Julian stark betont.

Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist

Jan Opsomer¹

1. Einleitung – Julian beweist: Jahwe, doch nicht der, der er ist...

In seinem leider nur indirekt und fragmentarisch überlieferten Werk *Gegen die Galiläer* unterzieht Julian die mosaische Schöpfungsdarstellung einem systematischen Vergleich mit der angeblich wissenschaftlich wie theologisch weit überlegenen platonischen Weltentstehungslehre.² Julians Ziel ist es zu zeigen, dass die alttestamentarische Schöpfungsgeschichte in wesentlichen Hinsichten hinter den Standards einer präzisen philosophischen Darstellung zurückbleibt. So habe der jüdische Schöpfergott alle Merkmale einer lokalen demiurgischen Gottheit, die jedoch von Moses zu Unrecht für den höchsten und sogar für den einzigen Gott gehalten wird. Damit bringe der Verfasser des Buches *Genesis* lediglich seine Unkenntnis des wahren Baumeisters, dessen Werke nur in Platons *Timaios* auf angemessene Weise Berücksichtigung finden, zum Ausdruck. Aber auch wenn der in *Genesis* dargebotene Gott der universelle Welterschöpfer gewesen wäre, so dürfe er nicht mit dem höchsten Gott gleichgesetzt werden, denn, wie wir nachher darlegen werden, ist auch der platonische Demiurg – Julian und seinen platonischen Lehrern zufolge – nicht mit dem höchsten göttlichen Prinzip identisch. Auch hinsichtlich dieser Einsicht bleibe somit die jüdische hinter der platonischen Theologie zurück.

Julians Invektive beschränkt sich in diesem Punkt allerdings nicht auf eine bloße Ablehnung des Monotheismus zugunsten eines polytheistischen Gottesverständ-

1 Ich möchte ganz herzlich Rainer Schäfer für die sprachliche Durchsicht meines Textes sowie Gabor Buzasi für zahlreiche Anregungen danken.

2 Siehe Contra Galileos, Fragment 6,3–10 [49A]. Diese Schrift wird nach der Edition von Masaracchia zitiert (Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos, Hg. E. Masaracchia (Testi e commenti, 9), Roma 1990). Die anderen Schriften werden nach der Edition in der Budé-Reihe zitiert: L'Empereur Julien. Œuvres complètes, Tome II – 1re partie, Discours de Julien Empereur. À Thémistius – Contre Héracléios le Cynique – Sur la Mère des Dieux – Contre les Cyniques ignorants, Hg. G. Rochefort; 2e partie, Discours de Julien Empereur. Les Césars – Sur Hélios-Roi – Le Misopogon, Hg. Chr. Lacombrade (Collection des Universités de France), Paris 1963–1964.

nisses. Er sucht ebenfalls anhand einer vergleichenden Exegese nachzuweisen, dass sich die Macht und Wirkung des biblischen Schöpfers nur auf ein beschränktes Teilgebiet der dem platonischen Demiurgen zukommenden Zuständigkeiten erstrecken. Julian räumt durchaus ein, dass auch die alttestamentarischen, später von den Christen übernommenen Gottesvorstellungen, insofern sie nämlich mit den altüberlieferten griechischen theologischen Vorstellungen verträglich sind, einen Wahrheitskern enthalten.³ In dieser vergleichenden Betrachtung stellt sich aber sofort heraus, dass es sich in *Genesis* eigentlich nur um den „angrenzenden“, unmittelbaren Demiurgen dieser Welt handeln kann (τὸν προσεχῆ τοῦ κόσμου τούτου δημιουργόν),⁴ nicht also um einen erhabeneren Gott (τῶν ἀνωτέρω τούτου), wie es in Fragment 18 heißt.⁵ Mit leichter rhetorischer Übertreibung fährt der Verfasser fort, Moses habe sich nicht getraut, etwas über die Natur der Engel Hinausgehendes zu behaupten. Nicht einmal zu den Fragen, ob sie entstanden oder vielmehr unentstanden sind, und ob sie der selben Gottheit dienen, die sie auch hervorgebracht hat, habe Moses eindeutig Stellung bezogen.⁶ Aber nicht nur hinsichtlich dieser Probleme bleibe der Bericht des Moses unbefriedigend, sondern vor allem mit Bezug auf die Art und Weise, in welcher der Gott die in den ersten Versen des Buchs *Genesis* genannten Entitäten⁷ angeblich hervorgebracht hat, lässt die Beschreibung noch viel zu wünschen übrig. Bestimmte Dinge, wie der Tag, die Sterne⁸ und das Firmament, entstehen anscheinend auf einfachen Befehl (κελεῦσαι), andere, wie der Himmel,⁹ die Erde, Sonne und Mond, werden hervorgebracht (ποιῆσαι), wiederum andere waren bereits da, aber blieben verborgen, bis sie auseinander getrennt wurden (τὰ δὲ ὄντα, κρυπτόμενα δὲ, τέως διακρίναι), wie es der Fall zu sein scheint für das Wasser und das Trockene. Zur Entstehungsweise des über dem Wasser schwebenden Geistes (πνεῦμα) hingegen habe Moses es gar nicht gewagt sich zu äußern. Es sei nicht einmal klar, ob er dann überhaupt entstanden sei oder nicht.¹⁰

3 Siehe Contra Galileos, Fragment 18,2–4 [96C].

4 Contra Galileos, Fragment 18,4–5 [96C]. Wegen der schlechten Überlieferungslage ist der Gedankengang hier nicht ganz klar. Aus dem Kontext ergibt sich jedoch, dass dem Verfasser zufolge der alttestamentarische Schöpfergott nur dieser angrenzende Demiurg und nicht der höchste Gott sein kann.

5 Contra Galileos, Fragment 18,5 [96C]. Ich bevorzuge die Lesart der Manuskripte statt Masaracchias Emendation τοῦ ἀνωτέρω τούτου, da Julian sehr wohl an mehrere, den angrenzenden Demiurgen übersteigende Götter denken könnte, auch wenn Cyrillus, unsere Quelle, einige Zeilen vorher Julians an Moses gerichteten Vorwurf mit einem Verweis auf den höchsten Gott beschreibt: μηδὲν τὸ παράπαν εἰρησθαι λέγων περί τοῦ, καθά φησιν αὐτός, ἀνωτάτω θεοῦ (Contra Iulianum 96A).

6 Vergleiche aber auch Contra Galileos, Fragment 67 [290B–291B]. Siehe auch Anmerkung 40.

7 Julian zitiert Genesis 1,1–18 in Fragment 6,11–25 [49B–D].

8 Siehe Masaracchia (Anmerkung 2), S. 54–55.

9 Mit ‚Himmel‘ bezeichne ich hier und im Folgenden den oberen Teil des sichtbaren Universums (οὐρανός), das heißt den supralunaren Bereich.

10 Siehe Contra Galileos, Fragment 18,5–18 [96C–E]. Vergleiche Celsus apud Origenem, contra Celsum. 6,53.

Dieses Fragment der julianischen Streitschrift dokumentiert somit genau, in welchen Erwartungen ein philosophisch gebildeter Leser sich Julian zufolge bei der Lektüre des biblischen Schöpfungsberichtes enttäuscht sehen wird: Ein Schöpfungsbericht sollte entstandene und unentstandene Entitäten, wenn es denn solche gibt, eindeutig voneinander unterscheiden und die demiurgischen Tätigkeiten dementsprechend präzise benennen. Es macht dabei einen wesentlichen Unterschied, ob der Demiurg etwas hervorbringt oder Vorhandenes umdisponiert und ordnet. Auch eine andere Angriffslinie ist bereits angedeutet: Wenn der Demiurg mit Vorhandenem arbeiten muss und es unentstandene, das heißt gleichewige Entitäten gibt, könnte er wohl kaum der höchste Gott sein.

Diese Einwände werden in Fragment 6 [48E–49E] bestätigt. Moses, der angibt, von Angesicht zu Angesicht mit Gott selbst geredet zu haben,¹¹ setzt einfach am Anfang seines Schöpfungsberichts die Existenz bestimmter Dinge voraus. Wer aber das Entstehen des Lichtes erwähnt, sollte auch die Existenz der Finsternis, der Tiefe und des Wassers erklären. Das Fehlen einer Stellungnahme zur Frage der Seinsart beziehungsweise des Entstehens der Engel führt den Kaiser dazu, seine Kritik an Moses noch zu verschärfen: Diese Lücke sei nicht dem Zufall zu überlassen, sondern demonstriere, dass Moses seinen Demiurgen wesentlich als den Gestalter körperlicher Dinge betrachtet. Er bringe keine unkörperlichen Wesen, wie die Engel, hervor, sondern lediglich die Himmelskörper sowie die irdischen Dinge. Überdies arbeite er mit vorhandener Materie, die er gestaltet.¹²

Als eine der bedeutendsten *Timaios*-Stellen hebt Julian die Rede des Demiurgen an die so genannten Jungen Götter hervor (*Timaios* 41A7–D3), in der er ihnen den Auftrag erteilt, seine Arbeit in denjenigen Bereichen weiterzuführen, die nicht an seiner Unsterblichkeit teilhaben sollten. Dies gilt *Timaios* zufolge insbesondere für den Menschen, der nur in seinem höchsten, führenden und göttlich genannten Seelenteil eine Art¹³ Unsterblichkeit genießt. Die von *Timaios* dargebotene Rede des Demiurgen bezeuge, so der Kaiser, die Differenziertheit, die die platonische Behandlung des Themas auszeichnet. In der genannten Passage erwähnt der Demiurg sichtbare Götter, mit denen er die Sonne, den Mond, die Sterne und das Himmelsgewölbe bezeichne. Diese seien aber lediglich Abbilder der unsichtbaren Götter. So entspreche der sichtbaren eine unsichtbare, geistige Son-

11 Siehe Contra Galileos, Fragment 6,9–10 [49A–B].

12 Siehe Contra Galileos, Fragment 6,26–37 [49D–E], insbesondere 33–34: ὥς εἶναι τὸν θεὸν κατὰ τὸν Μωυσέα ἀσωμάτων μὲν οὐδενὸς ποιητὴν, ὅλης δὲ ὑποκειμένης κοσμήτορα.

13 Spätere Platoniker haben Platons Verwendung des Ausdruckes καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμόνυμον εἶναι προσήκει (*Timaios* 41C6–7) wohl dahingehend verstanden, dass die Menschen nicht die gleiche, sondern eine abgeschwächte (das heißt eine von dem Willen des Demiurgen abhängig gemachte) Art der Unsterblichkeit besitzen, was mit der durch die aristotelische Kategorienschrift veranlassten Bedeutungsverengung des Adjektivs ὁμόνυμος zusammenhängt. Die spätneuplatonische Deutung der genannten *Timaios*-stelle wird diskutiert in Opsomer, Jan, La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus, in: Les Études Classiques, 71 (2003), S. 5–49, hier 27–35.

ne und das Gleiche gelte für die anderen sichtbaren Götter.¹⁴ Somit lasse Platon ein erstaunliches Wissen über die Seins- und Entstehungsweise der unsichtbaren Götter erkennen. Im Gegensatz zu Moses verstehe er, dass die unsichtbaren Götter *in* und *mit* dem Demiurgen sind, von ihm hervorgebracht werden und aus ihm hervorgehen.¹⁵ Den Beweis für diese These entdeckt Julian in der Anrede an die Jungen Götter beziehungsweise in der berühmten Formel ‚Götter der Götter‘ (Θεοὶ Θεῶν), mit der der platonische Demiurg die ‚unsichtbaren Götter der sichtbaren Götter‘ bezeichne. Der platonische Demiurg ist der Schöpfer beider Götterklassen. Er verfertigt nicht nur den sichtbaren Himmel, die Erde, das Meer und die Sterne, sondern bringt ebenfalls deren unsichtbare Archetypen hervor.¹⁶ Was vom ersten Demiurgen hervorgebracht wird, ist notwendigerweise unsterblich. Hierzu zählen die Welt als ganze, die Himmelskörper, aber auch die in der Welt befindlichen rationalen Seelen der Menschen. Die anderen Götter, die im Anschluss an die Schöpfung der unsterblichen Weltkomponente als Demiurgen des Sterblichen auftreten werden, übernehmen die demiurgische Kraft¹⁷ von ihrem Vater und bringen die sterblichen Lebewesen sowie die sterblichen Teile des Menschen – Körper und irrationale Seele – hervor.¹⁸ Platon markiere somit eine deutliche Abstufung zwischen dem Demiurgen des Ganzen, in dessen schöpferischer Tätigkeit er zusätzlich zwei wesentliche Momente unterscheide, und den untergeordneten Demiurgen, die seine Arbeit weiterführen und im Gegensatz zum Ersteren imstande seien, Sterbliches entstehen zu lassen. Julian betont, dass man diese Unterscheidungen machen muss, denn sonst könnte man die Vielfältigkeit der Welt – die Differenz zwischen ewiger Welt und sterblichem Menschen sowie die Kluft zwischen Mensch und vernunftlosem Tier nicht erklären. Bestünde nur ein einziger Demiurg, wie es Moses zu glauben scheint, so wäre alles in der Welt genau so unsterblich und göttlich wie die Welt selbst. In Wahrheit aber gebe es diese ontologische Differenz sowie einen weiten Zwischenraum zwischen den

14 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,4–9 [65A–B]. Dies entspricht der in der Heliosrede vertretenen Sichtweise, wobei allerdings in der Heliosrede die sichtbaren Götter wohl eher als Aspekte der unsichtbaren Götter denn als eigenständige Gottheiten betrachtet werden können, siehe unten.

15 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,9–11 [65B] (Neumanns Emendation <νοητοὺς καὶ ἀφανεῖς ist abzulehnen: siehe Bouffartigue, Jean, L’Empereur Julien et la culture de son temps, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 133), Paris 1992, S. 396; es handelt sich hier nämlich nicht um *noetische* (*intelligible*) Götter im strengen Sinn, sondern um *noerische* (*intellektive*) Götter; siehe unten). Vergleiche Sallustius, De deis 13,4.

16 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,11–15 [65B–C]. Masaracchias Ansicht ([Anmerkung 2], S. 51), der Demiurg könne nur die unsichtbare Welt hervorbringen, da diese die einzig wirklich seiende sei, während die Körper aus ihr durch Emanation hervorgehen, ist verfehlt.

17 Vergleiche Timaios 41C5.

18 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,15–28 [65C–D]. Zur unterschiedlichen Herkunft der rationalen und der irrationalen Seele, vergleiche Iamblichus, De Mysteriis 8,6 (269,1–5); Sallustius, De deis 8,1; Iulianus, oratio 9 [6] (contra Cynicum) 3,9 [182D]; 13,36 [194D]; oratio 11 [4], 1,4 [130B].

Unsterblichen und den Sterblichen,¹⁹ das heißt eine vielstufige Hierarchie der göttlichen und sterblichen Lebewesen.²⁰ Deswegen brauche man unterschiedliche effiziente Ursachen, das heißt mehrere Demiurgen.²¹

Die platonische Ansicht, dass die untergeordneten Demiurgen zuerst vom höheren Demiurgen hervorgebracht werden mussten, macht Julians bereits erwähnte Kritik, Moses habe keine Klarheit geschaffen hinsichtlich der Frage, ob die Engel entstanden sind, verständlicher.²² Im Gegensatz zu Moses habe Platon nicht nur klar gezeigt, dass die untergeordneten Götter²³ entstanden sind, sondern auch, warum dies so sein musste.²⁴ Sonst nämlich wären ihre Schöpfungen genauso unsterblich gewesen wie der Demiurg selber. Es war aber nötig, dass nicht nur Unsterbliches existiert.²⁵

Das Lehrstück, die sichtbaren Götter beziehungsweise die Himmelskörper seien Abbilder noetischer Urbilder,²⁶ wie auch die Vorstellung der unsichtbaren Götter beziehungsweise Weltursachen als in dem Demiurgen enthalten und aus ihm hervorgehend,²⁷ findet man auch bei Jamblich, was, zusammen mit den zahl-

19 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,28–34 [65E–66A].

20 Der durch den großen Abstand zwischen dem ersten Gott und unserer menschlichen Natur bedingte Bedarf an mittleren Instanzen wird ebenfalls durch Sallustios hervorgehoben: De deis 13,4–5. Dieser Gedanke geht auf Jamblich zurück: Siehe Iamblichus, In Timaeum, Fragment 60 Dillon (Proclus, In Timaeum 2,313,19–21); Πρόκλου Διαδόχου Στοιχειώσις θεολογική. Proclus. The Elements of Theology, Hg. E.R. Dodds, Oxford 1963, S. xxii.

21 Siehe Contra Galileos, Fragment 10,33–34 [66A]. Vergleiche Smith, Rowland, Julian's gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate, London/New York 1995, S. 195. Auch in oratio 8 [5], 3,12–13 [161D] betont Julian, dass es eine große Anzahl an Demiurgen beziehungsweise demiurgischen Kräften geben muss.

22 Hierzu siehe Smith (Anmerkung 21), S. 195.

23 Julian meint zeigen zu können, dass die mosaischen Engel als Götter betrachtet werden sollen. Siehe Contra Galileos, Fragment 67. Allerdings ist er ebenfalls der Meinung, dass Engel den regionalen Göttern zur Seite stehen. Siehe Anmerkung 40 und 152.

24 Julian ist vermutlich der Ansicht, dass die unsichtbaren, aber dennoch vom übergeordneten Demiurgen hervorgebrachten Götter, ihm nur ontologisch, nicht zeitlich nachgeordnet sind. Vergleiche Iamblichus, In Timaeum, Fragment 32 Dillon.

25 Vergleiche Timaios 41B7–C5. Möglicherweise argumentierte Julian im nicht erhaltenen Teil der Streitschrift, dass es für den höchsten Demiurgen wohl kaum passend ist, sich mit der Schöpfung der niedrigsten Geschöpfe beschäftigen zu müssen. Diese Kritik wird zum Beispiel auch von Kelsos geäußert, der zudem die mosaische Vorstellung rügt, Gott arbeite mit den Händen, werde müde und müsse sich von der schweren Arbeit erholen. Siehe Origenes, Contra Celsum 6,61; 64. Über die Ursprünge dieser Kritik innerhalb der platonischen Schule, siehe Opsomer, Jan, Demiurges in Early Imperial Platonism, in: Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder, Hg. R. Hirsch-Luipold, Berlin/New York 2005, S. 51–99.

26 De Mysteriis 1,19 (57,16–17): ἀπὸ τῶν νοητῶν θείων παραδειγμάτων καὶ περὶ αὐτὰ ἀπογεννᾶται τὰ ἐμφανῆ τῶν θεῶν ἀγάλματα. Der Text enthält eine deutliche Anspielung auf ps.-Platon, Epinomis 983E5–984A1.

27 Vergleiche Iamblichus, In Timaeum, Fragment 34 Dillon. Hierzu auch Opsomer, Jan, A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus, in: Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance, Hg. Th. Leinkauf/C.

reichen Parallelen zu Sallustios' Schrift *Über die Götter und die Welt*,²⁸ den Gedanken nahe legt, die von Julian vertretene Demiurgieauffassung sei im Kern jamblicheisch.²⁹ Wenn die Absicht der julianischen Streitschrift in der Verteidigung der tradierten Kultpraxen besteht,³⁰ so geschieht dies zumindest teilweise auf der intellektuellen Basis des spätantiken Platonismus, wie er von Jamblich, genau auch zu diesem Zweck, weiterentwickelt worden war.³¹ Es handelt sich somit um eine *philosophische* Rechtfertigung der traditionellen Religion gegen die jüdischen und christlichen Exklusivitätsansprüche.

Nachdem, wie wir bereits gesehen haben, Julian argumentiert hat, die Darstellung der Schöpfungsgeschichte des Moses könne sich eigentlich lediglich auf den dem Kosmos unmittelbar angrenzenden Demiurgen beziehen (den unmittelbaren Demiurgen des Universums), und nicht, wie die Juden selbst meinen, auf den erhabeneren Schöpfergott, verschärft er jetzt seine Kritik, indem er nachzuweisen sucht, dass der jüdische Schriftsteller sich nicht einmal zu einer vollständigen Erörterung des ‚angrenzenden‘³² Demiurgen und von dessen Werken imstande

Steel (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf Mansion Centre, Series 1 34), Leuven 2005, S. 67–102, hier 76–78.

- 28 Zur Autorschaft dieser Schrift, beziehungsweise zur Frage der Bekanntschaft Julians mit dem Autor, siehe Bouffartigue, Jean, Iulianus (Julien) l'Empereur, in: Dictionnaire des philosophes antiques, Hg. R. Goulet, III, d'Eccélos à Juvénal, Paris 2000, S. 961–978, hier 972, und die dort verzeichnete Literatur. Möglicherweise ist der Autor Sallustios identisch mit dem Adressat der Helios-Rede (erwähnt in 44,1 [157B], sowie im Titel der Schrift).
- 29 Vermutlich war Jamblichs Schrift *Über die Götter* Julians Hauptquelle für die platonische Demiurgielehre. Auch die Schrift *Über die Rede des Zeus im Timaios* kommt als Quelle in Betracht. Vergleiche Dillon, John M., Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta (Philosophia antiqua 23), Leiden 1973, S. 23–24; Smith (Anmerkung 21), S. 144 und 265, Anmerkung 23. Siehe aber auch Asmus, Rudolf, Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917, 3. Abhandlung), Heidelberg 1917; Bregman, Jay, Elements of the Emperor Julian's Theology, in: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Hg. J. J. Cleary, Aldershot 1999, S. 337–350, hier 343, Anmerkung 15.
- 30 Siehe Smith (Anmerkung 21), S. 205: „If my account holds good, the driving force behind *Against the Galileans* will be found in a keen defence of ancestral cultic practice focused upon sacrifice by one to whom it seemed, in all its diversity, the very cement of a civilized world.“ Allerdings ist zu bemerken, dass sich Julians Polemik hauptsächlich direkt auf *Texte* bezieht. Bei Kelsos hingegen stehen Doktrinen und Kultpraxen im Vordergrund. Siehe Bouffartigue (Anmerkung 15), S. 381.
- 31 Smith (Anmerkung 21), S. 143–144, 205–206, sucht den intellektuellen Gehalt der julianischen Schrift herunterzuspielen, aber auch er räumt einen neuplatonischen Einfluss ein. Meine Absicht ist es lediglich, zu zeigen, dass der Kaiser gewisse Argumente auf ganz spezifische Demiurgieauffassungen stützt.
- 32 Durch die Bezeichnung *προσεχής τοῦ κόσμου* wird der ‚unmittelbare Demiurg des Universums‘ sowohl von den ihm übergeordneten, transzendenteren Göttern, die ein größerer ‚Abstand‘ von der Welt trennt, als auch von den untergeordneten Göttern, die nicht als Vorgesetzte der *ganzen* Welt auftreten können, unterschieden.

zeigt.³³ Die Tatsache, dass Moses behauptet, der Weltschöpfer habe das jüdische Volk auserwählt, ist ein starkes Indiz dafür, dass der alttestamentarische Gott überhaupt kein universeller Demiurg, sondern lediglich eine lokale Gottheit ist. Welche Götter für die anderen Völker zuständig sind und wie sie ihre Herrschaft gestalten, erwähnt Moses nicht, es sei denn man müsse ihn so verstehen, so Julian, dass er Sonne und Mond als die Götter aller Völker betrachtet.³⁴ Letztere Bemerkung bezieht sich auf *Deuteronomium* 4,19:

Hebe auch nicht deine Augen auf den Himmel, dass du die Sonne sehest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der Herr, dein Gott, hat sie zugewiesen allen andern Völkern unter dem ganzen Himmel.

Trotz Julians Versprechen erfahren wir in den erhaltenen Fragmenten nichts Genaueres über jene Stelle. Desto ausführlicher aber berichtet er über die Tatsache, dass sowohl Moses als auch Jesus und Paulus („der Mann, der alle Zauberer und Scharlatane in jeder möglichen Hinsicht überbietet“³⁵) ihren Gott als den Gott Israels und Judäas betrachten, wobei allerdings Paulus, je nachdem es ihm besser passt, oft seinen Gott als den Gott der Juden, aber manchmal auch als Gott ‚der Völker‘ bezeichnet. Paulus verstrickt sich aber in Widersprüchen. Denn, wenn sein Gott der Gott aller Menschen ist, warum hat er sich nicht um die anderen Völker gekümmert, indem er zum Beispiel seine Propheten auch zu ihnen geschickt hätte?³⁶

Für Julian ist die Sache klar: dieser Gott ist ein regionaler Gott, mit einem beschränkten Machtbereich (συνεστάλθαι δὲ [...] καὶ πεπερασμένην ἔχοντα τὴν ἀρχὴν), und keineswegs der Schöpfer der Welt als ganzer (οὐχὶ δὴ παντὸς κόσμου γενεσιουργὸν ὑπάρχειν). Man soll ihn als einen Gott unter Vielen betrachten.³⁷ Der ‚gottlosen‘ beziehungsweise der jüdisch-christlichen Sichtweise setzt Julian die platonische entgegen, der zufolge man unterscheiden sollte zwischen dem Demiurgen von allem, dem gemeinsamen Vater und König, einerseits, und den Schutzgöttern von Städten und Völkern, die jeweils ein kleineres Gebiet betreuen,³⁸ andererseits. Während im universellen Demiurgen alles vollkommen und einheitlich ist, gibt es bei den untergeordneten Göttern eine Zerteilung,³⁹ die sich meistens als Spezialisierung äußert, weshalb Ares als Kriegsgott und Hermes

33 Siehe Contra Galileos, Fragment 19,11–12 [99D].

34 Siehe Contra Galileos, Fragment 19,18–19 [99E].

35 Contra Galileos, Fragment 19,23–24 [100A].

36 Siehe Contra Galileos, Fragment 19,20–32 [100A–B]; 20,1–27 [106A–E].

37 Siehe Contra Galileos, Fragment 19,35–37 [100C]. Darüber hinaus argumentiert Julian, dass, auch wenn der mosaische Gott der ‚unmittelbar benachbarte‘, universelle Weltschöpfer wäre, die griechische beziehungsweise die platonische Darstellung dieser Gottheit präziser ist. Siehe Contra Galileos, Fragment 25,9–12 [141D]; 28,2–12 [148B–C].

38 Vergleiche Origenes, Contra Celsum 5,28.

39 So Contra Galileos, Fragment 21,10–11 [115D–E]: ἐν μὲν τῷ πατρὶ πάντα τέλεια καὶ ἐν παντί, ἐν δὲ τοῖς μεριστοῖς ἄλλη παρ’ ἄλλω κρατεῖ δύναμις.

als Gott der Klugheit bekannt sind. Die unterschiedlichen Völker übernehmen dabei den Wesenscharakter der ihnen zugeteilten Gottheit, was eine Erklärung für die diversen Volksarten bietet.⁴⁰

Julian wirft den Juden und Christen also nicht vor, dass ihr Gott kein Schöpfergott sei, sondern dass sie die wahre, lokale und relativ niedrige Natur dieser Gottheit verkennen. Statt sich die Weisheit anderer Völker anzueignen, lehnen sie diese schärfstens ab und beharren in ihrer eigenwilligen, aus Ignoranz entstandenen Weltanschauung.

2. Helios als Demiurg in platonischer Tradition

In der Streitschrift *Gegen die Galiläer* bildet der platonische Gottesbegriff lediglich die Folie, vor der sich Julians Polemik abspielt. Für eine positive und systematische Darstellung von Julians eigenen Auffassungen sind wir dort nicht am richtigen Ort. Mehr Details über Julians Demiurgieauffassung kann man allerdings seinen anderen Werken, insbesondere der *Rede auf den König Helios* (*oratio* 11 [4]) sowie der *Rede auf die Göttermutter* (*oratio* 8 [5]) entnehmen.⁴¹

Julian beteuert, seine Helioshymne stelle lediglich den unvollkommenen Versuch dar, die Ansichten des ‚göttlichen Jamblich‘ wiederzugeben, da es nicht möglich sei, Besseres zu diesem Thema zu schreiben als es der vom Gotte geliebte Jamblich getan hat.⁴² Der Einfluss Jamblichs zeigt sich schon daran, dass innerhalb der plotinischen Geisthypostase zwischen einem noerischen (intellektiven) und einem noetischen (intelligiblen) Aspekt als real verschiedenen Bereichen unterschieden wird.

Die sichtbare Sonne ist Jamblich zufolge ein Abbild des noerischen Helios, der selber vom höchsten Gott, dem Einen beziehungsweise Guten hervorgebracht ist. So wie das Eine über den noetischen Bereich und der noerische Helios über die noerischen Götter waltet, so herrscht die Sonne im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren. Ein wichtiges Anliegen der Helioshymne ist es aufzuweisen, wie dem Helios als Prinzip des noerischen Bereichs die zentrale beziehungsweise

40 Hierzu Contra Galileos, Fragment 21,6–29 [115D–116B]. Vergleiche Smith (Anmerkung 21), S. 195–196. Jedes Volk hat nicht nur seinen eigenen Schutzgott, sondern jedem wird zudem jeweils von einem Engel, einem Daimon und einer Seele eines bestimmten Typs assistiert. Siehe Contra Galileos, Fragment 26,2–6 [143A].

41 Ich danke Herrn Gabor Buzasi ganz herzlich dafür, dass er mir freundlicherweise umfassende Materialien aus seiner Dissertation zur Helioshymne zur Verfügung gestellt hat. Für besonders hilfreich halte ich seine scharfsinnige Strukturanalyse der Hymne, sowie seine neue Übersetzung, die wesentlich genauer als die bisher verfügbaren Übersetzungen ist. Wichtige Überlegungen zur Struktur der Hymne findet man auch bei Smith (Anmerkung 21), S. 144–145.

42 Siehe *oratio* 11 [4], 44,5–9 [157C]. Siehe auch 26,7–11 [146A]; 34,4–6 [150C–D]. Smith (Anmerkung 21), S. 92–113, 135, 139–178, argumentiert auf überzeugende Weise gegen die verbreitete Ansicht, die Heliosrede stelle im Wesen eine mithraische Lehre dar, und betont dagegen die chaldäischen und jamblicheischen Einflüsse.

die mittlere Stellung zukommt, analog zur zentralen Bedeutung der Sonne für die sinnlich wahrnehmbare Welt. Die noerische Sonne wird mit dem Demiurgen des Universums identifiziert, der demzufolge nicht das höchste metaphysische Prinzip ist. Bildet das Sonnengleichnis aus Platons *Politeia* eine wichtige Folie für die Helioshymne, so läuft die Annahme einer noerischen Ebene einer unproblematischen Deutung des Gleichnisses zuwider, da jetzt zwangsläufig ein zweistufiges durch ein dreistufiges Modell ersetzt wird. Nur insofern die sichtbare Sonne als eine bloße Manifestation des noerischen Helios und nicht so sehr als eine eigenständige Gottheit aufgefasst wird, könnte Julian dieses Problem einigermaßen vermeiden. Obwohl er in der Hymne deutlich dazu tendiert, die Identität der sichtbaren mit der unsichtbaren Sonne zu betonen, gibt es jedoch auch Stellen, in denen er den Gott Helios und die Sonnenscheibe als eigenständige Prinzipien behandelt.⁴³

Auf jeden Fall bildet die Analyse der Verhältnisse innerhalb des Sichtbaren einen wichtigen Zugang zur unsichtbaren Wirklichkeit, deren Struktur uns sonst weithin verschleiert bliebe. Darum bedient sich Julian in der Hymne ständig der analogisierenden Methode, die Rückschlüsse auf eine sonst im Verborgenen liegende Wirklichkeit ermöglichen soll. Im Kern handelt es sich um die exegetische Technik, die im späteren Platonismus unter Berufung auf Platons ‚ikonische‘ Lehrmethode⁴⁴ auf dessen Texte angewandt wird, damit man sein System rekonstruieren beziehungsweise die Struktur der geistigen Welt aufdecken könne. Platon habe den ‚ikonischen Modus‘ im Sonnengleichnis,⁴⁵ aber vor allem im *Timaios* weitgehend zur Anwendung gebracht. Genau an der Stelle übrigens, an der Julian auf die Schwierigkeit, über den Gott Helios konkrete Aussagen zu machen, hinweist, liegt eine deutliche Anspielung auf die berühmte einschlägige *Timaios*-Stelle vor.⁴⁶ Julian hält die auf Analogieschlüssen beruhende Verfahrensweise im Vergleich zur exegetischen Lektüre der großen inspirierten Dichter für die überlegene, da Gott uns durch seine Werke in der Natur direkt belehre, während die

43 Siehe oratio 11 [4], 6,14–18 [133C]. Vergleiche Foussard (Anmerkung 65), S. 205.

44 Der ikonische Modus stellt einen der vier didaktischen *tropoi* dar. Vergleiche Opsomer, Jan, Deriving the three intelligible triads from the Timaeus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Hg. A. Ph. Segonds/C. Steel, Leuven/Paris 2000, S. 351–372.

45 In dem von Julian wortwörtlich zitierten Abschnitt aus dem Sonnengleichnis wird ausdrücklich auf die genannten analogen Beziehungen hingewiesen. Siehe 5,18–23 [133A] (= *Politeia* VI, 508B8–C2): Τοῦτον τοίνυν [...] ἦν δὲ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, <τοῦτο> τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὅψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

46 Julian, oratio 11 [4], 3,3–5 [131D–132A]: χαλεπὸν καὶ τὸ ξυνεῖναι περὶ αὐτοῦ μόνον ὁπόσος τίς ἐστιν ὁ ἀφανὴς ἐκ τοῦ φανεροῦ λογισαμένῳ, φράσαι δὲ ἴσως ἀδύνατον. Vergleiche *Timaios* 28C3–5: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὖρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Zur analogisierenden Methode siehe ebenfalls oratio 11 [4], 7,1–2 [133C–D]: τοῦτων δὲ ἐναργεῖς αἱ πίστεις ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφανῆ σκοποῦντι. 13,4–5 [138B]: ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιοῦμεν ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν πιστεῦειν. 13,5–9 [138B–C]; 35,6–7 [151A] et passim.

Vorstellungen der Dichter immer auch menschliche Ansichtsweisen in ihre theologischen Ausführungen einmischen.⁴⁷

Gleich im Proömium legt Julian bereits großen Wert auf die Feststellung, dass Helios der Vater *aller* Menschen ist.⁴⁸ Der Kontrast zum mosaischen Gott fällt sofort ins Auge. Helios „sät die Seelen der Menschen nicht nur von sich heraus, sondern auch durch die anderen Götter über die Erde aus“. Auch wenn die Metapher deutlich an *Timaios* 41D–E erinnert, bleibt die Art der Beteiligung der anderen Götter zunächst undeutlich. Gemeint ist wohl, dass, während Helios – der mit dem Demiurgen identifiziert wird – die rationale Seele aus sich selbst heraus hervorbringt, die anderen Götter, das heißt die Jungen Götter aus dem *Timaios*, die einen astralen Charakter haben,⁴⁹ für die sterblichen Teile des Menschen verantwortlich sind.

Im Hauptteil der Rede bemüht sich Julian, zum Einem den Ursprung und das Wesen des Helios, zum Anderen seine Macht und Werke in den drei Bereichen seiner Tätigkeit (auf der noerischen, der himmlischen und der sublunaren Ebene) und schließlich seine Wohltaten für die Menschheit aufzuweisen. Dabei wird Helios bald vorgestellt als *ein einziger*, aber auf verschiedenen Ebenen tätiger Gott,⁵⁰ bald als handle es sich um *unterschiedliche* von einander im Urbild-Abbild-Verhältnis abgeleitete beziehungsweise einander hervorbringende Götter,⁵¹ ohne dass Julian diese beiden Vorstellungsweisen als miteinander inkompatibel zu betrachten scheint.

Die sichtbare Welt bildet eine Einheit, die gemäß der göttlichen Vorsehung von göttlichen Prinzipien ewig erhalten beziehungsweise zusammengehalten wird.⁵² Als angrenzendes (προσεχῶς) Prinzip gilt „der fünfte Körper,⁵³ dessen

47 Siehe oratio 11 [4], 11,36–39 [137C]. Vergleiche 13,13–14 [138C].

48 oratio 11 [4], 2,7–9 [131C]: πάντων ἀνθρώπων εἶναι τοῦτον κοινὸν πατέρα (λέγεται γὰρ ὁρθῶς ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶν καὶ ἥλιος). Vergleiche 36,21–22 [151D] und Aristoteles, Physik 2.2, 194b13. Siehe auch 39,14–15 [153B] (τῆς ὑγιείας καὶ σωτηρίας πάντων προϋνόησε); 39,29–32 [153D].

49 Lacombrade (Anmerkung 2), S. 102, Anmerkung 2 (S. 202), weist auf die chaldäische Tradition hin, der zufolge die Seelen in ihrem Abstieg einen astralen Körper erwerben. Nach Jamblichs Ansicht wird das so genannte ‚pneumatische Gefährt‘ von den Göttern selbst hervorgebracht (siehe In Timaeum, Fragment 81 und 84 Dillon). Allerdings gibt es kein Indiz dafür, dass Julian hier eine Beschränkung der demiurgischen Rolle der anderen Götter auf das ‚pneumatische Fahrzeug‘ vorschwebt. Vielmehr hat er wahrscheinlich an alle sterblichen Teile der Menschen gedacht (also auch an die irrationale Seele selbst sowie den Körper beziehungsweise ‚das irdische Fahrzeug‘). Vergleiche oratio 11 [4], 37,6–9 [152B].

50 Zum Beispiel oratio 11 [4], 4,4–5 [132B]: τῆς τῶν ἀγαθῶν δόσεως, ἣν κατὰ πάντας ποιεῖται τοὺς κόσμους.

51 Beispielsweise in oratio 11 [4], 5,14–17 [132D–133A]: Helios wird vom Einen und aus dem Einen heraus *hervorgebracht* und ist ihm *ähnlich*.

52 oratio 11 [4], 5,2 [132C]. Siehe auch 12,3 [137C]; 15,12–15 [139C–D]; 43,4–14 [156D–157A]. Technisch gesprochen handelt es sich um eine synektische Ursächlichkeit. Siehe hierzu Steel, Carlos, Neoplatonic versus Stoic Causality: The Case of the Sustaining Cause (‘sunektikon’), in: Quaestio, 2 (2002), S. 77–93.

53 Siehe auch 15,11–14 [139C].

Gipfel der Sonnenstrahl bildet“,⁵⁴ auf einer höheren Stufe ist die gesamte geistige Welt (τοῦ νοητοῦ κόσμου)⁵⁵ Prinzip, auf der höchsten Ebene schließlich „der König aller Dinge, um den herum sich alles gruppiert.“⁵⁶ Letzterer ist jenseits des Geistes (ἐπέκεινα νοῦ) gelegen, und kann als ‚Idee der Seienden‘, als ‚das Eine‘ oder auch als ‚das Gute‘ bezeichnet werden.⁵⁷ Die Vorstellung eines jenseits des Seienden befindlichen Prinzips (spätestens seit Plotin wird die Seins- mit der Geisthypostase gleichgesetzt), das als das Gute bezeichnet wird (und das im Platonismus mit dem Einen aus dem *Parmenides* identifiziert wird⁵⁸ und dessen sichtbares Abbild die Sonne ist), sowie die Vorstellung dieses Prinzips als ‚König‘ lassen sich auf das Sonnengleichnis zurückführen.⁵⁹ Die dreistufige Hierarchie beziehungsweise die Vorstellung einer Gruppierung aller auf einer Stufe befindlichen Seienden um ihr Prinzip herum stellt jedoch eine unverkennbare Anspielung auf den (pseudo-platonischen) zweiten Brief dar:

Alles ist um den König aller [Dinge] herum, und seinetwegen sind alle [Dinge], und er ist die Ursache aller schönen [Dinge]. Um den zweiten [König] herum sind die zweiten [Dinge] und um den dritten herum die dritten.⁶⁰

Das höchste Prinzip ist die einheitliche⁶¹ Ursache aller Dinge, die für jedes Seiende die Quelle von dessen Schönheit, Vollendung, Einheit und Kraft ist.⁶² Kraft

54 Wie sich herausstellen wird, drückt Julian mit diesen Worten aus, dass die Sonne das Prinzip der sichtbaren Welt ist. Vergleiche Raeder, Hans, Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator, in: *Classica et Mediaevalia*, 6 (1944), S. 179–193, hier 210.

55 Die Bedeutung dieses Ausdrucks beschränkt sich nicht auf die noetische Welt im strengen Sinn. Gemeint ist eher die Gesamtheit der noerischen und noetischen Bereiche. Dieser Gebrauch des Adjektivs νοητός entspricht der platonischen Vorlage. Siehe *Politeia* VI, 508C1: ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ.

56 oratio 11 [4], 5,7–8 [132C].

57 Vergleiche oratio 11 [4], 5,7–12 [132C–D]: πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν. οὗτος τοίνυν, εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις εἴτε ἰδέαν τῶν ὄντων, ὃ δὴ φημι τὸ νοητὸν ξύμπαν, εἴτε ἔν, ἐπειδὴ πάντων τὸ ἐν δοκεῖ πως πρεσβύτατον, εἴτε ὁ Πλάτων εἶωθεν ὀνομάζειν τὰγαθόν. Nicht nur der durch die Präposition ἐπέκεινα ausgedrückte Transzendenzbegriff, sondern ebenfalls die durch einen Verweis auf die Würde (πρεσβυτέρως - πρεσβύτατον) markierte Stufung deuten auf das Sonnengleichnis (siehe Anmerkung 59). Vergleiche zudem Numenius, Fragment 17 Des Places.

58 Vergleiche Dodds, E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*, in: *Classical Quarterly*, 22 (1928), S. 131–142.

59 Siehe *Politeia* VI, 509B8–10: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. 509D2–3: βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ’ αὖ ὅρατο. Vergleiche Dörrie, Heinrich, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort*, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: *Revue internationale de Philosophie*, 24 (1970), S. 217–235; Mau, Georg, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden*, Leipzig/Berlin 1907, S. 30–33.

60 *Epistula* II, 312E: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ’ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκείνου αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν · δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

61 Oder: ‚einzigartige‘ (μονοειδής, 5,12 [132D]) – beide Übersetzungen beschreiben Merkmale des Einen.

des in ihm verbleibenden primordialen Seins⁶³ bringt es aus sich heraus den ‚größten Gott Helios‘ hervor, der die mittlere Stellung einnimmt unter den mittleren, als ‚noerisch‘ und ‚demiurgisch‘ bezeichneten Ursachen und dem ersten Prinzip in allen Hinsichten ähnlich ist.⁶⁴

Im Anschluss an diese knappe Erörterung der drei ontologischen Stufen⁶⁵ wird der Kernsatz des Sonnengleichnisses zitiert, in dem Platon die Beziehungen zwischen Sonne (dem Sprössling des Guten) und sichtbarer Welt einerseits und dem Guten und dem noetischen Ort andererseits als analog bezeichnet.⁶⁶ Den auf das Zitat folgenden Erläuterungen kann man jedoch entnehmen, dass Julian der Ansicht ist – entgegen dem Wortlaut des zitierten Textes –, Platon meine mit ‚Sonne‘ nicht die sichtbare, sondern die noerische Sonne, das heißt den Großen Helios. Als ein dem Guten ähnliches Prinzip herrscht er über die noerischen Götter, obwohl letztere mit ihm zusammen zeitlos aus dem Einen-Guten hervorgegangen sind.⁶⁷ An dritter Stelle schließlich kommt die Sonnenscheibe, die die Welt des Werdens in ihrer Existenz erhält.⁶⁸

Aufgrund der bisherigen Ausführungen Julians kann man zusammenfassend sagen, dass die drei großen ontologischen Bereiche – in absteigender Reihenfolge, der noetische, der noerische und der sichtbare – jeweils von einem der drei hierarchisch geordneten Prinzipien regiert werden: dem Einen-Guten, dem Großen Helios und der sichtbaren Sonne. Diese nehmen innerhalb ihres Bereichs jeweils die höchste Stellung ein, die im Anschluss an *Epistula* II, 312E die ‚mittlere‘ (beziehungsweise die ‚zentrale‘) genannt wird.⁶⁹ Zumindest für das erste Prinzip gilt jedoch zugleich, dass es den intelligiblen Bereich übersteigt. Man könnte diese Ambivalenz als Konsistenzmangel bewerten, aber zu Julians Verteidigung kann man anführen, dass er lediglich Platons zweideutige Beschreibung der Idee des

62 oratio 11 [4], 5,13–14 [132D]; ebenfalls 6,7–10 [133B]. Im Gegensatz zu Smiths Behauptung ([Anmerkung 21], S. 148), handelt es sich hier nicht um einen angeblichen noetischen Helios, sondern um das Eine-Gute, was nirgendwo als Helios bezeichnet wird.

63 oratio 11 [4], 5,14–15 [132D]: κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτοϋργὸν οὐσίαν. Julian verweist auf das Enthalten-Sein des ersten Seinsprinzips im Einen. Durch diese Ausdrucksweise droht allerdings das höchste Prinzip im Vergleich zu Jamblich an Transzendenz einzubüßen (siehe ebenfalls 6,4–5 [133B]: περὶ τὴν μόνιμον οὐσίαν). Siehe aber auch Anmerkung 65. Das Partizip μένουσαν verweist auf den neuplatonischen μόνή-Begriff („das Verharren“). Im nächsten Satzteil wird dann die πρόοδος („der Hervorgang“) des Helios beschrieben.

64 5,15–17 [132D–133A]: μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν Ἥλιον θεὸν μέγιστον ἀνέφηεν ἐξ αὐτοῦ πάντα ὅμοιον αὐτῷ.

65 Vergleiche Iamblichus, *De Mysteriis* 8,1–3 (260,3–264,4), wo allerdings ein noch höheres erstes, über das höchste Gut hinausgehendes Prinzip angenommen wird. Siehe Foussard, Jean-Claude, *Julien philosophe*, in: *L’Empereur Julien. De l’histoire à la légende* (331–1715), Hg. R. Braun/J. Richer, Paris 1978, S. 189–212, hier 203.

66 Vergleiche *Politeia* 508B8–C2 (zitiert in Anmerkung 45).

67 Siehe oratio 11 [4], 6,1–14 [133B–C].

68 Siehe oratio 11 [4], 6,14–18 [133C].

69 Man denke ebenfalls an Plotins Kreismetapher. Siehe zum Beispiel *Enneade* I,7 [54] 1,23–26 (mit Bezug auf das Gute, verglichen mit der Sonne als Zentrum des von ihr ausgehenden Lichts); 4,3 [27] 17,12–14; 4,4 [28] 16,20–25; 6,5 [23] 4,20–24.

Guten repliziert.⁷⁰ Übrigens ist die Königsmetapher besonders dazu geeignet, diesen ambivalenten Status auszudrücken, denn während der König gewissermaßen zum Volk gehört, ist er zugleich über es erhoben, so wie auch die Sonne nach Platons Gleichnis selbst zur sichtbaren Welt gehört, aber gewissermaßen auch nicht, insofern sie nämlich erst die Bedingung der Sichtbarkeit und des Werdens darstellt.

Da Julian die demiurgischen Ursachen auf der noerischen Ebene ansiedelt, liegt es nahe, den Großen Helios⁷¹ als den universalen Demiurgen zu betrachten. Der sichtbare Kosmos, dessen göttlichsten Teil das fünfte Element darstellt, wird von der Sonne regiert. Mit anderen Worten, die Sonne hat die Funktion eines untergeordneten Demiurgen, der immerhin noch als Demiurg der *gesamten* Welt gelten darf.⁷²

Dieses Bild des demiurgischen, noerischen Helios als Sprössling des ersten Prinzips und Erzeugers der sichtbaren Sonne wird bestätigt im nächsten Teil der Rede, in dem Julian seine Thesen über den Ursprung und das Wesen des Helios mit unterschiedlichen Argumenten zu belegen versucht (7–18 [133C–142B]). Hier müssen nur die für den demiurgischen Charakter des Großen sowie des sichtbaren Helios einschlägigen Textstellen erwähnt werden. Wie bereits angemerkt, besteht Julians wichtigste Verfahrensweise darin, Analogieschlüsse von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare zu ziehen.⁷³

Als Indiz für die Erhabenheit des Helios führt der Kaiser zunächst an, dass das Sonnenlicht eigentlich eine unkörperliche⁷⁴ Form des aktuell Transparenten ist, wobei das Transparente selbst bereits eine unkörperliche, sich von den körpergebundenen Eigenschaften abhebende Form ist. Als die höchste Erscheinungsform und sozusagen die vollkommenste Frucht und Blüte des Lichts kann man die Sonnenstrahlen bezeichnen.⁷⁵ Julian verweist 7,15–24 [134A–B] auf die Lehre der Phönizier, die die Lichtstrahlen als unbefleckte Kraftäußerung des reinen Nous betrachten, da der Ursprung des Lichtes kein Körper, sondern nur ein Intel-

70 Man vergleiche *Politeia* VI, 509B8–10 mit VII, 518C9; 526E3–4; 532C5–6.

71 Ich verwende fortan die Ausdrücke ‚der Große Helios‘ und ‚der Gott Helios‘ zur Bezeichnung des noerischen Helios. Julian spricht auch oft von Helios als dem König des Universums (zum Beispiel in 12,19 [138A]; 24,23–24 [145C]; 26,5–6 [145D–146A]; 32,5 [149D]; 40,35–36 [154D]; 43,2–3 [156C]; 44,26–27 [158B]).

72 Man vergleiche Julians Anspielung auf die Sonne als einen dem jüdischen Schöpfergott überlegenen Gott (siehe oben). Den Gedanken der Sonne als eines sichtbaren Demiurgen, der das Abbild eines transzendenten universellen Demiurgen ist, findet man auch in der hermetischen Tradition. Siehe *Corpus Hermeticum* exc. 21 (Stobaeus 1,41,11 [I p. 293,21–24 Wachsmuth]): οἶον ἥλιος εἰκὼν ἐστὶ τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ θεοῦ · καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ ὅλον ἐδημιούργησε, καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῶα καὶ γεννᾷ <τὰ> φυτὰ καὶ τῶν πνευμάτων πρυτανεύει. Diesem Text zufolge ist der transzendente Demiurg der Schöpfer des Ganzen, während die Tätigkeit der Sonne über die unterschiedlichen partiellen Seienden verteilt ist.

73 Siehe zum Beispiel *oratio* 11 [4], 9,18–28 [135B–C].

74 Siehe auch *oratio* 11 [4], 16,26–28 [140D].

75 *oratio* 11 [4], 7,14–15 [134A]: αὐτοῦ δὲ τοῦ φωτὸς ὄντος ἀσωμάτου ἀκρότης ἂν εἴη τις καὶ ὥσπερ ἄνθος ἀκτίνες.

lekt, das heißt der noerische Helios, sein kann. Dieser beleuchte dann die Sonne, die daraufhin das unkörperliche Licht weiter verbreite.

Wie sehr die Eigenschaften des Großen Helios mit denen des sichtbaren Helios verknüpft sind, legen auch die nächsten Argumente nahe. So wie die Sonne die führende Rolle im Kosmos hat, was sich daran zeigt, dass sie die zyklischen kosmischen Prozesse insgesamt verursacht, so regiert der Große Helios unter den überhimmlischen, noerischen Göttern (9 [134D–135C]).⁷⁶ Als Merkmale des Großen Helios lassen sich aus dem Vergleich mit der sichtbaren Sonne insbesondere die folgenden Attribute erkennen: Erstens ist er ein Prinzip der Vervollkommnung (τὸ μὲν τελεσιουργόν), weil die sichtbaren Dinge durch das Licht vervollkommen werden; zweitens ist er ein demiurgisches und zeugendes Prinzip (τὸ δὲ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον), was sich an der zeugenden Kraft der Sonne festmachen lässt; drittens ist er eine einheitsstiftende, ‚erhaltende‘ beziehungsweise ‚synektische‘⁷⁷ Ursache (τὸ δὲ ἐν ἐνὶ πάντων συνεκτικόν), wie es sich aus der Einheitlichkeit und Harmonie der Himmelsbewegungen ergibt; schließlich erkennen wir seine zentrale Stellung (τὸ δὲ μέσον), da auch die Sonne die mittlere Position unter den Planeten⁷⁸ einnimmt.⁷⁹

Helios’ Herrschaftscharakter wird durch die Identifizierung von Helios mit Zeus bestätigt (10,10–11 [136A]).⁸⁰ Übrigens ist in der platonischen Tradition die Gleichsetzung von Zeus mit dem universellen Demiurgen geläufig.⁸¹

Bereits Homer war Helios’ führende Stellung unter den noerischen Göttern sowie seine Abstammung vom ersten Prinzip bekannt, wie Julian mit Zitaten nachzuweisen versucht (11 [136B–137C]). Dieser Passus ist auch deshalb interessant, weil er den deutlichen Nachweis dafür liefert, dass Julian es vermeiden möchte, das höchste Prinzip als Helios zu bezeichnen. Der Große Helios ist Julian

76 Siehe insbesondere oratio 11 [4], 9,7–9 [135A]: Die „überhimmlischen, unsichtbaren und göttlichen Geschlechter der noerischen Götter“ (τὰ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἀφανῆ καὶ θεῖα νοερῶν θεῶν γένη) werden vom Großen Helios mit seiner ‚gutartigen‘ (ἀγαθοειδοῦς, das heißt vom <höchsten> Guten stammenden) Kraft erfüllt.

77 Siehe Anmerkung 52.

78 Es handelt sich um die so genannte chaldäische Reihenordnung: siehe Smith (Anmerkung 21), S. 149. Später erwähnt Julian eine esoterische Tradition, nach der die Sonne nicht in der Mitte der Planeten angesiedelt ist, sondern über die Sphäre der Fixsterne erhoben ist, so dass ihre Mittelstellung in Hinblick auf die drei Welten, nicht auf die der Planeten zu beziehen sei (28 [148A–B]). Siehe Lewy, Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouvelle édition par Michel Tardieu, Paris 1978, S. 152–153.

79 oratio 11 [4], 9,26–28 [135C]. Lacombrade (Anmerkung 2), S. 107, Anmerkung 1, weist darauf hin, dass Julian hier die Grenze zwischen dem Großen Helios und dem Himmelskörper verschwimmen lässt. Vermutlich erkennt er dabei die Absicht des Autors, aus den sichtbaren Verhältnissen analogisch auf das Unsichtbare zu schließen.

80 Siehe auch 31,13–14 [149C]. Des Weiteren wird Helios auch mit Apollo und anderen Göttern (für eine Übersicht, siehe Smith [Anmerkung 21], S. 158) identifiziert, was für unser jetziges Anliegen aber weniger wichtig ist.

81 22,12–13 [143D] wird die ‚demiurgische Kraft des Zeus‘ als ein Aspekt des Helios dargestellt.

zufolge nur der zweite König – eine Tatsache,⁸² die in der Forschung erstaunlicherweise nicht immer so wahrgenommen wird.⁸³ Das transzendente Eine ist kein Helios, sondern Helios' Vater und Erzeuger.⁸⁴

Als Demiurg ist Helios Ursache des Entstehens und Vergehens – des Entstehens, indem er sich der körperlichen Natur nähert, des Vergehens, indem er sich wieder entfernt. Damit nicht der Eindruck entsteht, der Gott sei unbeständig,⁸⁵ hält der Autor es für notwendig zu ergänzen, dass die Gabe Gottes an die Welt immer die gleiche sei. Die wechselnde Aufnahmefähigkeit der Empfänger ist es jedoch, die das Mehr und Weniger bestimmt.⁸⁶ So schließt Julian sich dem neuplatonischen Prinzip an, der Grund jeder Schwächung liege immer beim Empfänger,⁸⁷ was damit zusammenhängt, dass transzendente Prinzipien immer nur aufgrund ihres eigenen Seins (αὐτῷ τῷ εἶναι) hervorbringen, nicht als Folge wechselnder von ihnen getroffener Entscheidungen. Denn der Demiurg ist ein Intellekt,⁸⁸ dessen Sein vollständig im Denken besteht,⁸⁹ und zwar in einem über dem Niveau des Diskursiven erhabenen zeitlosen Denken.⁹⁰ Deswegen schöpft er, indem er seine unveränderlichen Gedanken denkt.⁹¹ Dies ist der Grund, warum Julian behaupten kann, Helios sei sowohl in seiner Substanz als auch in seiner Tätigkeit unveränderlich.⁹² Durch seine ununterbrochene schöpferische Wirkung gewährt er der Welt eine ewige Existenz, die ihr aufgrund ihrer körperhaften Na-

82 Siehe auch oratio 11 [4], 15,20–16,8 [139D–140B].

83 Siehe The Works of the Emperor Julian, Hg. W. C. Wright (Loeb Classical Library), I, Cambridge Massachusetts/London 1913, S. 361, Anmerkung 1; Witt, Rex E., Iamblichus as a Forerunner of Julian, in: De Jamblique à Proclus, Hg. H. Dörrie (Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique, 21), Genève 1974, S. 35–67, hier 38; Lacombrade (Anmerkung 2), S. 86, 107, Anmerkung 1; Proclus, Théologie Platonicienne, Hg. H.D. Saffrey/L.G. Westerink (Collection des Universités de France), Livre II, Paris 1974, S. LVIII; Smith (Anmerkung 21), S. 148 (siehe auch oben, Anmerkung 62).

84 Siehe oratio 11 [4], 11,12–14 [136D]: πατέρα δὲ αὐτοῦ καὶ γεννήτορα νομίζομεν τὸν θεϊότατον καὶ ὑπέρτατον · τοιοῦτος δὲ τις ἂν εἴη τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ περὶ ὃν πάντα καὶ οὐ ἔνεκα πάντα ἐστίν. Sowie 43,3–4 [156C–D].

85 Das Sich-Zurückziehen und Sich-Nähern scheint sich vor allem auf die sichtbare Sonne zu beziehen, aber auch in ihrem Fall gilt wohl, dass ihre innere Aktivität unveränderlich ist.

86 Siehe oratio 11 [4], 12 [137C–138A].

87 Siehe zum Beispiel Proclus, Theologia Platonica 1,18, S. 83,24–84,15 Saffrey/Westerink.

88 Vergleiche Opsomer, Demiurges (Anmerkung 25), S. 62, insbesondere Anmerkung 50.

89 Siehe beispielsweise auch Plotin, Enneade 5,1 [10] 8,14–20 (Parmenides Fragment B3).

90 Vergleiche oratio 11 [4], 22,17–18 [144A] (τὴν ἀπλότητα τῶν νοήσεων καὶ τὸ μόνιμον τῆς οὐσίας καὶ κατὰ ταῦτα ὃν τῆς ἐνεργείας); 43,11–12 [156D].

91 Vergleiche Timaios 42E5–6: ὁ μὲν δὲ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει.

92 Später erläutert Julian, dass für Götter Substanz, Kraft und Tätigkeit identisch sind (20,2–4 [142C–D]), und betont die Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz beziehungsweise des göttlichen Willens (20,14–19 [143A]). Am sichtbaren Himmel manifestiere sich die Beständigkeit des Helios abbildhaft in der einfachen und unveränderlichen Bewegung der Sonne (12,19–20 [138A]). Der Kaiser möchte jedoch nicht leugnen, dass der Wechsel der Jahreszeiten dadurch verursacht wird, dass die Sonne sich nähert und wieder entfernt.

tur sonst nicht zukäme.⁹³ Übrigens ist Helios nicht der einzige noerische Gott, dessen Wirkung wir in unserer Welt spüren. Auch die anderen Intellekte haben einen Einfluss auf die sinnlich wahrnehmbare Welt, aber dank der einigenden Wirkung des Helios gestaltet sich diese Vielfalt von Wirkungen als insgesamt harmonisch, wobei die irdische Harmonie als Zeichen der Verhältnisse in der Geisthypostase betrachtet werden soll.⁹⁴

Die mittlere Stellung des Großen Helios wird zunächst gedeutet im Sinne der ontologischen Verortung des gesamten noerischen Bereiches zwischen der noetischen und der sichtbaren Welt. Helios nimmt somit eine Mittelstellung ein zwischen den noetischen, um das Eine herum gruppierten Göttern, und den ‚perikosmischen‘⁹⁵ Göttern. Unter diesem Ausdruck werden wahrscheinlich die astralen Götter verstanden, einschließlich der Sonne, die den sichtbaren Kosmos umspannen.⁹⁶

In seinem eigenen noerischen Bereich nimmt Helios die zentrale Stellung zwischen den noerischen Göttern ein. Analog zur einheitlichen Ausrichtung des noetischen Bereichs auf das Eine hin, einerseits, und zur synektischen Funktion des fünften Elements, andererseits, hält der Große Helios den noerischen Kosmos zusammen.⁹⁷ In diesem Kontext verweist die mittlere Stellung also auf die vermittelnde, einheitsstiftende Rolle hin, die dem leitenden Prinzip gebührt.⁹⁸ Somit kann man eine doppelte Verwendungsweise beziehungsweise Interpretation des Adjektivs *mesos* erkennen. Was hierarchisch in der Mitte steht, hat *per definitio-nem* nicht die höchste Stellung, während das im Sinne eines einheitsstiftenden, synektischen Prinzips in der Mitte Stehende normalerweise schon die axiologisch höchste Position einnimmt.

Auch als Demiurg nimmt Helios eine mittlere Stellung ein. Man könnte diese Aussage so verstehen, dass der Große Helios sich in der Mitte befindet zwischen dem einen Demiurgen von allem, das heißt dem ersten Prinzip, und den vielen

93 Die Welt ist nämlich weder ‚unentstanden‘ noch ‚selbstkonstitutiv‘ (αὐθυπόστατος, 12,5 [137D]). Zu letzterem Ausdruck siehe Whittaker, John, *The Historical Background of Proclus' Doctrine of the αὐθυπόστατα*, in: *De Jamblique à Proclus* (Anmerkung 83), S. 193–237. Das Entstandensein der Welt sollte aber nicht so verstanden werden, als sei sie *zeitlich* entstanden.

94 Siehe oratio 11 [4], 13,5–10 [138B–C]. Vergleiche auch 21 [143B–C]; 22,1–12 [143C–D]. Für die Vorstellung, innerkosmische Götter seien Abbilder noerischer, mit dem Großen Helios zusammenlebender Götter, siehe 23 [144B–C]; 43,10–11 [156D–157A] (τὸν δὲ οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσούτων θεῶν ὑπόστων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ νοερώς ἔχει).

95 Später redet Julian von ‚innerkosmischen‘ (ἐγκόσμιοι) Göttern. Vermutlich bilden die ‚perikosmischen‘ Götter die höchste Klasse der innerkosmischen Göttern.

96 Siehe oratio 11 [4], 13,20–15,14 [138D–139C].

97 Siehe oratio 11 [4], 15,9–20 [139C–D]. Vergleiche 5,1–2 [132C]; 21,2–3 [143B]; 43,10–12 [156D].

98 Siehe vor allem 13,17–18 [138D]: τὴν ἐνωτικὴν καὶ συνάγουσαν τὰ διεστώτα [sc. μεσότητα].

demiurgischen Göttern, das heißt den am Himmel wandernden, astralen Göttern.⁹⁹ Dies wäre überraschend, denn bisher hat Julian die Termini ‚Demiurg‘ und ‚demiurgisch‘ nur auf den Großen Helios beziehungsweise die noerischen Götter angewendet, und zudem verneinen sowohl Plotin als auch Jamblich und die späteren Platoniker, dass das erste Prinzip als Demiurg betrachtet werden darf. Das Eine ist für sie zwar die erste Ursache, aber keine demiurgische Ursache, da sie dazu tendieren, das Wort ‚Demiurg‘ für die Schöpfung der veränderlichen Welt vorzubehalten, und aus unterschiedlichen Gründen der Ansicht sind, eine solche Tätigkeit wäre für den ersten Gott unangemessen.¹⁰⁰ Nur die Götter, die die veränderliche Welt hervorbringen, sind demnach demiurgisch tätig; der erste, ‚universelle‘ Demiurg wird meistens mit dem Geist beziehungsweise einer Gottheit auf der hypostatischen Ebene des Geistes gleichgesetzt.¹⁰¹

Diese Deutung dieser Stelle, derzufolge der Große Helios nur der zweite Demiurg sei, ist jedoch nicht zwingend, wie es eine genauere Lektüre zeigt. Julian sagt zuerst, dass es einen universellen Demiurgen gibt (ohne diesen ausdrücklich zu identifizieren), während die demiurgischen Astralgötter eine Vielheit bilden. Anschließend behauptet er, dass die von Helios ausgehende und sich auf die Welt heraberstreckende demiurgische Kraft als „ebenfalls in der Mitte zwischen diesen“ (μέσῃν ἄρα καὶ τούτων) angesiedelt betrachtet werden soll, wobei man ‚diese‘ als einen Verweis auf die astralen Götter auffassen kann (und nicht als Referenz auf das Eine, einerseits, und die astralen Götter, andererseits). Eine Schwierigkeit für diese Deutung könnte darin bestehen, dass Julian unmittelbar anschließend die lebenerzeugende Kraft des Helios als in der Mitte zwischen der noetischen Lebensquelle und den innerkosmischen Lebensprinzipien liegend beschreibt, so dass man annehmen müsste, dass hier ein neues Argument anfängt,¹⁰² in dem die mittlere Stellung des Helios nunmehr auf eine strukturell völlig andere Weise gedeutet wird. Für meine Deutung spricht allerdings, dass

99 oratio 11 [4], 16,1–4 [140A]: πάλιν δὲ κατ’ ἄλλο σκοποῦντι εἰς μὲν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, πολλοὶ δὲ οἱ κατ’ οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί. Μέσῃν ἄρα καὶ τούτων τὴν ἅφ’ Ἡλίου καθήκουσαν εἰς τὸν κόσμον δημιουργίαν θετέον.

100 Siehe insbesondere Proclus, In Timaeum 1,310,7–15; 1,311,1–4. Zu den philosophiegeschichtlichen Entwicklungen, die zu einer Vervielfältigung der demiurgischen Ebenen sowie zur Herabstufung des Demiurgen geführt haben, zählen der zunehmende Einfluss der aristotelischen Intellektlehre sowie die Kritik am handwerklichen Modell, die in Aristoteles ihren Ausgangspunkt findet. Siehe Opsomer, Demiurges (Anmerkung 25).

101 Bei Plotin gilt grundsätzlich die Geisthypostase als Demiurg, Jamblich identifizierte ihn wahrscheinlich mit einer Gottheit auf einer bestimmten Ebene innerhalb der noerischen Hypostase, während Proklos ihn ganz genau als dritten Gott der ersten noerischen Triade bestimmt. Siehe Opsomer, Jan, Proclus on Demiurgy and Procession in the Timaeus: a Neoplatonic Reading of the Timaeus, in: Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus, Hg. M.R. Wright, London 2000, S. 113–143; Demiurges (Anmerkung 25); A Craftsman (Anmerkung 27).

102 Dieses Argument würde passenderweise anfangen mit ἄλλὰ καί. Jedoch ist die ‚zeugende Kraft‘ des Helios so sehr mit seiner demiurgischen Tätigkeit verknüpft, dass Julian das Argument mit der Behauptung beschließt, nichts könne ohne die demiurgische Wirkung des Helios entstehen (siehe 16,10–12 [140B]).

unverständlich ist, wie Helios die mittlere Stellung einnehmen soll zwischen der Einheit des mit dem ersten Prinzip identifizierten Demiurgen und der Vielheit der astralen Götter, da er selber auch nur *einer* ist. Aufgrund dieser Überlegungen bleibe ich bei der Ansicht, der Große Helios sei der erste Demiurg.¹⁰³ Auf jeden Fall aber wird deutlich, dass die Demiurgie von Julian, wie von seinen platonischen Geistesgenossen, als ein Prozess zunehmender Zerstreung und Verteilung aufgefasst wird.¹⁰⁴ Ausgehend von dem einen, universellen Demiurgen verteilt sich die demiurgische Kraft über immer mehr göttliche Wesen. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Verstreuung der Sonnenstrahlen über die Welt.¹⁰⁵

Die Wirkung des Großen Helios beschränkt sich selbstverständlich nicht auf die noerische Ebene, auch wenn niedrigere demiurgische Wesen seine Arbeit übernehmen. Zu seiner schöpferischen Kraft gehört auch, dass er die Prinzipien der sichtbaren Welt in sich trägt. So befinden sich in ihm die Paradigmen der ‚Sonnenengel‘ (τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων)¹⁰⁶ sowie auch die Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sowohl der Himmelskörper wie auch der sublunaren vergänglichen Dinge.¹⁰⁷ Diese Weise des paradigmatischen Enthalten-Seins der Weltursachen im Wesen des Demiurgen erinnert an Jamblichs Beschreibung der Demiurgie.¹⁰⁸

Der Unterschied zwischen der himmlischen und der sublunaren Region, der am Ende des ersten Hauptteils der Rede angedeutet wird, spielt eine wichtige Rolle im zweiten Hauptteil der Rede, in dem Julian die Werke und Kräfte des Helios in seinen drei Bereichen erörtert. Diese drei Bereiche sind also die geistige Ebene, die Himmelssphäre und das Gebiet unter dem Mond.

Bei der Behandlung der noerischen Kräfte erwähnt Julian nicht nur den demiurgischen Zeus als einen Aspekt des Helios,¹⁰⁹ sondern auch, neben andern Göttern, Dionysos. Dionysos wird der Gott der partiellen Demiurgie genannt, der mit Helios fest verbunden, aber dennoch ihm untergeordnet ist.¹¹⁰ Während die De-

103 Eine andere Möglichkeit, die Schwierigkeit zu lösen, bestünde darin, Julian eine kleine Inkonsistenz zuzumuten: Er habe sich von den Parallelen mit den anderen Attributen (Einheit und Vollkommenheit; synekistische Kraft; Selbstkonstitution; lebenspendende Kraft; Reinheit; Formcharakter) leiten lassen und hier ausnahmsweise auch das erste Prinzip als demiurgisch aufgefasst. Dies entspräche zudem einer platonischen Tradition, nach der zwischen dem Demiurgen der veränderlichen Welt und dem Demiurgen des Seins unterschieden wird und letzterer mit dem höchsten Prinzip gleichgesetzt werden kann. Zum ‚Demiurgen des Seins‘ siehe Opsomer, *Demiurges* (Anmerkung 25), S. 52, 64.

104 Siehe oratio 11 [4], 23,8–10 [144C].

105 Siehe oratio 11 [4], 16,35–37 [141A–B].

106 Siehe oratio 11 [4], 17,5–6 [141B]; 18,17 [142A]. Zu diesen gutartigen Gehilfen des Helios siehe Lacombrade (Anmerkung 2), S. 115, Anmerkung 1; Lewy (Anmerkung 78), S. 183, Anmerkung 27.

107 Siehe oratio 11 [4], 17,4–10 [141B–C], 18,18 [142B] (τὴν ἀγέννητον αἰτίαν τῶν γινομένων).

108 Siehe Anmerkung 27.

109 Siehe oratio 11 [4], 22,12–13 [143D].

110 Siehe oratio 11 [4], 22,19–21 [144A]. Siehe auch 29,7–13 [148C–D]. Laut dem Mythos ist Zeus der Vater des Dionysos, wie Julian 152D bemerkt. Siehe auch oratio 8 [5], 19,13–14 [179B].

miurgie des Zeus transzendent ist und von der sichtbaren Demiurgie getrennt, überwacht Dionysos kraft seiner ins Einzelne gehenden schöpferischen Tätigkeit die Teilsubstanzen, so wie sie in der sichtbaren Welt vorhanden sind.¹¹¹ In der späteren platonischen Demiurgielehre gilt Dionysos tatsächlich als Schöpfer der partiellen Seienden, was selbstverständlich mit dem Mythos des Zerreißen der Gottheit zu tun hat.¹¹² Dionysos' Tätigkeit entfaltet sich Proklos zufolge im Inneren des Kosmos. Julian siedelt ihn hier aber im noerischen Bereich an. Beide Vorstellungsweisen schließen einander jedoch nicht notwendig aus. Zum Einen ist Dionysos auch nach Julian im sichtbaren Kosmos tätig,¹¹³ zum Anderen gibt es auch bei Proklos Indizien für einen hyperkosmischen Dionysos.¹¹⁴ Interessanterweise gibt es eine Stelle in Sallustios' Schrift *Über die Götter und die Welt*, in der der Verfasser aus der Tatsache, dass Zeus als Weltschöpfer gilt, folgert, dass Dionysos bereits in ihm existieren muss.¹¹⁵ Diese Stelle sowie Julians Äußerungen zu Dionysos lassen den Schluss zu, dass die Lehre von Dionysos als partiellem Demiurgen spätestens bei Jamblich zu finden war.

Im Gegensatz zur ‚hyperkosmischen‘ oder ‚prokosmischen‘ Demiurgie wird die Wirkung des Helios auf den himmlischen und sublunaren Bereich ‚sichtbar‘ genannt (die gleiche Unterscheidung findet man auch bei Proklos, der die sichtbare Demiurgie zudem als die ‚angrenzende‘ bezeichnet¹¹⁶). Helios' Tätigkeit ist hier durch die weltumspannende Sonnenscheibe vermittelt, die als Helios' ‚Sitz‘ in unserer Welt betrachtet wird.¹¹⁷ Mit ihrer Hilfe vervollkommen und ordnet er die Welt.¹¹⁸ Er tritt unter verschiedenen Aspekten auf, die von den Menschen mit Götternamen versehen werden und die tatsächlich sowohl als von ihm stammende Kräfte wie auch als eigenständige Gottheiten betrachtet werden können¹¹⁹ (einige von ihnen erscheinen immerhin auch als Himmelskörper¹²⁰). Sofern sie als eigenständige Gottheiten Helios assistieren, gelten sie als Mitursachen der Demiur-

111 Siehe oratio 11 [4], 22,19–28 [144B–C].

112 Siehe Opsomer, *La démiurgie des jeunes dieux* (Anmerkung 13), S. 17–27; Van Den Berg, Robbert M., *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, (Philosophia antiqua 90), Leiden/Boston/Köln 2001, S. 288–292.

113 Zu seinen Tätigkeiten siehe oratio 11 [4], 29,7–13 [148C–D]; 38 [153B–D].

114 Siehe Opsomer, *La démiurgie des jeunes dieux* (Anmerkung 13), S. 25.

115 Sallustius, *De deis* 6,4,5–6. Der Verfasser betrachtet Zeus als enkosmisch, da er (abweichend von Julian, Proklos und anderen) diesen Begriff als eine Bezeichnung für Weltschöpfer aller Art definiert (6,1,2–3).

116 Siehe Proclus, In *Timaeum* 3,311,21–26; 317,25–28.

117 Siehe oratio 11 [4], 26,2 [145D]: ἔδραν δὲ ἔχει τὸ περικόσμιον φῶς ἐξ αἰῶνος. Auch 7,20–21 [134B]: νοῦ δὲ ἐνέργειαν ἄχραντον εἰς τὴν οἰκείαν ἔδραν ἐλλαμπομένην, und 43,7–8 [156D].

118 Siehe zum Beispiel oratio 11 [4], 30 [148D–149A]; 36,1–15 [151A–C].

119 Siehe zum Beispiel oratio 11 [4], 27–29 [147D–148D]; 31–34 [149A–150D].

120 Siehe zum Beispiel oratio 11 [4], 33,5 [150B].

gie.¹²¹ Ihre Tätigkeiten konvergieren aber auf den universellen Demiurgen hin und werden von ihm vereint.¹²²

Unter Helios' Tätigkeiten sind besonders hervorzuheben seine Wohltaten für die Einzelseelen, das heißt die menschlichen rationalen Seelen, was schon damit anfängt, dass er ihnen die Lebenskraft verleiht.¹²³ Dies entspricht, wie wir bereits gesehen haben, der Darstellung in Platons *Timaios*. Zudem hilft Helios der Einzelseele bei ihrem Aufstieg zum Göttlichen und hat den Himmel als ‚Lehrer der Weisheit‘ geschaffen.¹²⁴ Obschon der Kaiser gegen Ende seiner Rede den besonderen Bund des Helios mit Rom herausstreicht, lässt er nicht nach, zu betonen, dass Helios der Gott aller Menschen sei.¹²⁵ Dies könnte, wie wir gezeigt haben, als eine verdeckte Anspielung auf den rein nationalen Charakter des jüdischen Gottes gemeint sein.

3. Zwischenergebnis

Das sich bisher ergebende Bild der julianischen Demiurgielehre ist komplex, aber dennoch relativ eindeutig. Der Große Helios, Sprössling der ersten Ursache und von deren Gutheit erfüllt, ist der universelle Demiurg. Er wird unter anderem mit Zeus identifiziert, der in der platonischen Tradition mit dem Demiurgen aus Platons *Timaios* gleichgesetzt wird. Er ist ein Intellekt, dessen Denken zeitlos verläuft, und umfasst in seinem eigenen Wesen sämtliche Ursachen der sichtbaren Welt – die in der Streitschrift gegen die Galiläer erwähnten unsichtbaren Archetypen der sichtbaren Welt. Der Große Helios ist im noerischen (intellektiven) Bereich angesiedelt, das heißt unterhalb der noetischen (intelligiblen) Ebene, und regiert über die noerischen Götter, die mit ihm gleichewig sind und zusammen mit ihm aus dem höchsten Prinzip ‚hervorgetreten‘ sind. Die Tätigkeit des Königs Helios erstreckt sich auf drei Bereiche: auf seinen eigenen noerischen Bereich, auf die Himmelssphäre und auf die sublunare Welt. Wenn Julian am Ende seiner Rede zurückblickend von einer dreifachen Demiurgie des Helios (τὴν τριπλὴν τοῦ θεοῦ δημιουργίαν) spricht,¹²⁶ sind diese drei Bereiche seiner Tätigkeit gemeint – und nicht etwa die drei zentralen ontologischen Prinzipien (das Eine,

121 Siehe oratio 11 [4], 33,7–9 [150B–C]: τῆς ἀειγενεσίας τῶν ζῶων, ἧς ὁ μὲν βασιλεὺς Ἥλιος ἔχει τὴν πρωτοῦργον αἰτίαν, Ἀφροδίτῃ δὲ αὐτῷ συναίτιος. Siehe auch 40,22–27 [154C].

122 Siehe oratio 11 [4], 21,2–3 [143B]; 36,1–15 [151A–C]; 43,10–12 [156D].

123 Siehe oratio 11 [4], 36,16–25 [151C–D]. Vergleiche *Timaios* 41C6–D1; 41D4–42D5.

124 Siehe *Timaios* 47A1–B2; 90C6–D7; *Epinomis* 977A2–B8.

125 Siehe oratio 11 [4], 43,15–16 [157A].

126 oratio 11 [4], 44,1–2 [157B]. Der Ausdruck τῆς τῶν ἀγαθῶν δόσεως, ἣν κατὰ πάντας ποιεῖται τοὺς κόσμους (4,4–5 [132B]) bezieht sich auf die gleichen drei Bereiche, und nicht auf die *noetische* Ebene, den noerischen Kosmos und das sichtbare Universum, wie Wright und auch Smith vermuten (Wright [Anmerkung 83], S. 357–359, Anmerkung 4; Smith [Anmerkung 21], S. 145).

König Helios, die Sonne), da, wenn ich mit meiner Deutung von 16,3–4 [140A] Recht habe, das Eine von Julian nicht als Demiurg betrachtet wird.¹²⁷

In der sichtbaren Welt ist Helios präsent mittels seines Abbilds, des sichtbaren Helios, der in der Himmelssphäre und aus diesem Grunde auch in der gesamten Welt die zentrale, das heißt die axiologisch höchste Stellung einnimmt und als zwar untergeordneter, aber dennoch universeller Demiurg zu betrachten ist. Auch andere noerische Götter üben eine schöpferische Wirkung in unserer Welt aus, wobei ihre Tätigkeiten durch Helios koordiniert werden. Während sie im noerischen Bereich derart mit Helios vereint sind, dass sie entweder als mit ihm identisch oder zumindest als bloße Aspekte seines Wesens betrachtet werden können, vervielfältigen sich im sichtbaren Kosmos die von ihnen ausgehenden Kräfte wie von einem Punkt aus divergierende Sonnenstrahlen.¹²⁸ Die so genannten astralen Götter sind lediglich sichtbare Abbilder jener noerischen Götter. Sie werden mit den im *Timaios* erwähnten Jungen Göttern, die von dem ersten Demiurgen erzeugt werden und deren Aufgabe es ist, die Demiurgie auf die sterblichen Teile der Welt auszuweiten, gleichgesetzt. Tatsächlich stehen dem ersten Demiurgen untergeordnete demiurgische Götter zur Seite sowie auch niedrigere Gehilfen, zu denen beispielsweise die Engel gehören. Eine besondere Rolle ist Dionysos zugewiesen, der als Sohn des Zeus-Helios demiurgisch tätig ist und als Prinzip der ‚geteilten Demiurgie‘ gilt. Während Zeus die Welt als Ganzes sowie die universellen Seienden (zu denen der Himmel, die Erde, aber auch die Himmelskörper und die Elemente zählen) zeitlos hervorbringt, übernimmt Dionysos die Verantwortung für die Teile der Welt sowie für einzelne partielle Seiende (diese Rolle des Dionysos ist ebenfalls in der späteren Tradition bezeugt). Allerdings werden die rationalen Teilseelen vom ersten Demiurgen selbst erschaffen.

Die Notwendigkeit untergeordneter Demiurgen lässt sich durch den Intellektcharakter des ersten Helios sowie ebenbürtiger Götter erklären. Da es nicht einzu-sehen wäre, wie zeitlos denkende Intellekte je innerweltliche Veränderungen verursachen könnten, war es nötig, dass zu diesem Zweck sichtbare, sich bewegend Götter sowie andere Helfer eingeschaltet wurden. Die Demiurgie wird grundsätzlich als ein Prozess der fortschreitenden Aufteilung aufgefasst. Allerdings wird der drohenden Zerstreuung des Seins erfolgreich entgegengewirkt

127 Lacombrade (Anmerkung 2), S. 82, setzt fälschlicherweise die Triade noetisch-noerisch-sichtbar mit einer angeblichen Dreiteilung hyperkosmisch-prokosmisch-sichtbar gleich. Meiner Einsicht nach macht Julian keinen Unterschied zwischen einer pro- und einer hyperkosmischen Ebene, und identifiziert das Hyper- beziehungsweise Prokosmische mit dem Noerischen. Die Gliederung der Abschnitte 21–23 [143B–144C] und 24 [144C–145C] bezieht sich nicht auf einen angeblichen Unterschied zwischen prokosmisch und hyperkosmisch, wie Lacombrade vorgibt, sondern auf einen Unterschied zwischen den Kräften und den Werken des Gottes.

128 Siehe oratio 11 [4], 21,1–3 (εἰσὶ γὰρ τοῖ θεοὶ συγγενεῖς Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς, τὴν ἄχραντον οὐσίαν τοῦ θεοῦ κορυφούμενοι, πληθυνόμενοι μὲν ἐν τῷ κόσμῳ, περὶ αὐτὸν δὲ ἐνοειδῶς ὄντες) [143B]; 43,10–12 [156D] (τὸν δὲ οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσοῦτων θεῶν ὁπόσων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἐνοειδῶς αὐτῷ συνημμένων).

durch den einigenden, zusammenhaltenden (*synekistischen*) Einfluss des Helios sowie der anderen demiurgischen Götter, der von Julian als eines ihrer wichtigsten Attribute betrachtet wird.

4. Die demiurgische Funktion von Kybele und Attis

Ein kurzer Blick auf eine dritte Schrift Julians, die *Rede auf die Göttermutter* (*oratio* 8 [5]), soll unser Bild der julianischen Demiurgielehre vervollständigen, wird aber auch neue Probleme aufwerfen. Eine Grundfrage betrifft die Konsistenz der in dieser Rede dargestellten Götter- und Demiurgieauffassungen mit denen der *Heliosrede*. Julian bestimmt die Göttermutter, Kybele, als Mutter und zugleich Gattin des Großen Demiurgen, das heißt des Großen Zeus,¹²⁹ beziehungsweise des mit Letzterem identifizierten Großen Helios, mit dem sie gemeinsam alles demiurgisch hervorbringt.¹³⁰ Insbesondere ist sie das Prinzip alles Lebens und Entstehens,¹³¹ sowie, was eng mit der lebenerzeugenden Funktion zusammenhängt,¹³² der fürsorglichen Vorsehung (*προμήθεια*).¹³³ Zudem ist sie die Quelle aller noerischen, demiurgischen Götter, deren Ursachen sie aus dem noetischen Bereich bezieht.¹³⁴

Im Hinblick auf die Helioshymne mag diese Beschreibung des Wesens der Göttermutter einigermaßen überraschend erscheinen, denn dort war nicht nur keine Rede von einer dem Großen Helios gleichrangigen oder sogar höherrangigen demiurgischen Göttin, sondern ebenso wenig wurde die Herkunft der noerischen Götter, einschließlich Helios, mit ihr verbunden. Jetzt aber teilt die Göttermutter Helios' Thron und ist seine Gattin, was sie ihm ebenbürtig zu machen scheint, und es wird behauptet, sie habe ihn und die anderen Intellekte hervorge-

129 Die Hinzufügung der Bestimmung ‚Groß‘ unterscheidet ihn vom gleichnamigen astralen Gott, dem Planeten Zeus (Jupiter).

130 Siehe *oratio* 8 [5], 6,2–4 [166A] (ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συννοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Δί, θεὸς ὑποστᾶσα μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ); 6,7 (δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ Πατρός); 7,3–4 [167B] (ὁ Μέγας Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργῶν αὐτῇ τὰ πάντα); 11,9–10 [170D].

131 Siehe *oratio* 8 [5], 6,4–6 [166A]; 21,5 [180A].

132 Vergleiche Timaios 30BC; Atticus, Fragment 4,8–13 Des Places = Eusebius, *Praeparatio evangelica* XV, 6,2; Seneca, *Epistula* 58,28; Baltes, Matthias, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I (*Philosophia antiqua* 30), Leiden 1976, S. 52–53.

133 Siehe *oratio* 8 [5], 6,15 [166B]; 7,4 [167B]; 7,10 [167C]; 7,16 [167D]; 11,7–9 [170D]; 16,6 [175C]; 21,5 [180A] (Ζωογόνε Θεᾷ καὶ Μῆτις καὶ Πρόνοια).

134 Siehe *oratio* 8 [5], 6,1–2 [166A] (ἡ τῶν κυβερνόντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγὴ); 6,9–10 [166B] (τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ, πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο); 6,21 [166C] (οὕσαν πηγὴν [...] τῶν δημιουργικῶν θεῶν); 11,10 [170D]; 20,2 [179D] (ὡ Πηγὴ τῶν νοερῶν θεῶν). Raeders sowie Maus Identifizierung der Göttermutter mit dem höchsten Prinzip ist verfehlt, da Letzteres unmöglich etwas von den noetischen Seienden empfangen könnte. Siehe Raeder (*Anmerkung* 54), S. 212; Mau (*Anmerkung* 59), S. 100–101.

bracht, was eine ontologische Vorrangigkeit impliziert. Wenn sie nun Helios den ersten Platz in der noerischen Welt strittig machen würde, läge eine gewisse Inkonsistenz mit der *Heliosrede* vor. Allerdings ist meiner Einsicht nach nicht unbedingt klar, ob die Göttermutter überhaupt eine noerische¹³⁵ oder nicht vielmehr eine noetische Gottheit ist. Für letztere Auffassung spricht, dass von ihr behauptet wird, sie bringe alle noerischen Götter als deren Quelle hervor. Dass sie zu diesem Zweck aus der noetischen Substanz schöpft, ist an sich nicht so ausschlaggebend, denn das Gleiche wurde in der *Heliosrede* vom noerischen Helios gesagt.¹³⁶ Dennoch legt die am Ende der Rede an sie gerichtete Anrede als „die Du in den Bahnen der unbefleckten Substanzen der noerischen Götter wandelst“¹³⁷ die Vermutung nahe, sie sei entweder schlechthin noetisch oder befinde sich mindestens auf der Brücke zwischen beiden Welten (das heißt als eine noerische Göttin, die sich im Noetischen aufhält).¹³⁸

Die Vorstellung, an der Schöpfung, insbesondere an der Zeugung der Lebewesen, sei nicht nur ein männlicher Demiurg, sondern ebenfalls ein weibliches Prinzip beteiligt, findet sich auch in der späteren Tradition, zum Beispiel bei Proklos.¹³⁹ Aber auch in der *Heliosrede* ist dieser Gedanke nicht abwesend. So werden dort die noerische Göttin Athena,¹⁴⁰ Aphrodite (der Planet Venus)¹⁴¹ und der Mond¹⁴² im himmlischen Bereich als lebenerzeugende und vorsehende Göttinnen dargestellt, die somit eine weibliche demiurgische Linie bilden.¹⁴³ Dieser Reihe wird in der *Rede auf die Göttermutter* in der Gestalt der Kybele ein erstes Lebensprinzip vorangestellt.¹⁴⁴ Die Erörterung des Wesens der Göttermutter ist somit vielmehr als ergänzend zur *Heliosrede*, denn als mit ihr widersprüchlich zu betrachten. Dies gilt ebenfalls für die Behauptung, die Göttermutter sei die

135 Bei Proklos nimmt Rhea die zweite Stellung innerhalb der ersten noerischen Triade ein. Aber er referiert ebenfalls eine orphische Lehre, nach der die gleiche Göttin, wenn sie ‚oben‘ ist, ‚Rhea‘ genannt wird, und, wenn sie bei Zeus ist, ‚Demeter‘. Siehe In Cratylum 141,4–7; 167,2–4.

136 Siehe oratio 8 [5], 6,9–10 [166B] (τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ); 20,3–5 [179D] (τὴν κοινὴν ἐκ πάντων αἰτίαν παραδεξαμένη καὶ τοῖς νοεροῖς ἐνδιδούσα).

137 oratio 8 [5], 20,2–3 [179D]: τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα. Meine Übersetzung richtet sich nach Asmus, Rudolf, Kaiser Julians Philosophische Werke (Philosophische Bibliothek 116), Leipzig 1908.

138 Vergleiche Wright (Anmerkung 83), S. 440 und 463, Anmerkung 3; Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 143; Smith (Anmerkung 21), S. 160.

139 Siehe Theologia Platonica 5,11, S. 39,10–15 Saffrey/Westerink; In Timaeum 3,188,20–28.

140 Siehe oratio 11 [4], 31–32 [149B–150A]. Vergleiche oratio 8 [5], 19,9–11 [179A–B].

141 Siehe oratio 11 [4], 33 [150B–C].

142 Siehe oratio 11 [4], 32,8–13 [149D–150A]; 40,29 [154D]; 40,32–33 (ἡ τῶν περιγεῖων δημιουργὸς ὑπ’ αὐτὸν ἄκρως γενομένη).

143 Vergleiche Sallustius, De deis 6,3,2.

144 Auch diese Vorstellung findet man in der späteren Tradition, wobei das weibliche Lebensprinzip als δύναμις typischerweise die Prohodos und das männliche demiurgische Prinzip die intellektive Epistrophe symbolisiert.

Demiurgin unserer Seelen,¹⁴⁵ die keineswegs die Verneinung der Heliosvaterschaft impliziert. Trotz der Figur der Göttermutter wird der Helios weiterhin als der Große beziehungsweise universelle Demiurg bezeichnet. Auch Dionysos behält seine Funktion als Haupt der partiellen Demiurgie.¹⁴⁶

Die *Rede auf die Göttermutter* ist aber vor allem deshalb interessant, weil sie uns wichtige Einblicke in die niedrigeren Stufen des demiurgischen Geschehens verschafft. Die wichtigste Figur der Hymne ist zweifelsohne Attis, der Geliebte der Göttermutter, der sich aber in eine Nymphe verliebt, daraufhin entmannt wird und sich später wieder mit der Göttermutter versöhnt.¹⁴⁷ Attis wird von Julian verstanden als „diejenige Substanz des zeugenden und demiurgischen Intellekts, die bis zur letzten Materie hinunter alles erzeugt und in sich alle Prinzipien und Ursachen der in der Materie befindlichen Formen (τὰς αἰτίας τῶν ἐνὸλων εἰδῶν) umfasst.“¹⁴⁸ Er ist also der Demiurg, der bis in die untersten Erscheinungen der Materie vordringt und sie mit Hilfe formaler Prinzipien ordnet. Die letzten Formen (Ideen) sind die so genannten *enhyla eidê*, die zusammen mit der unterliegenden Materie die hylemorphischen Körper bilden. Nach der platonischen Sichtweise, bilden sich derartige Zusammensetzungen normalerweise nicht zufällig. Materie und Form bedürfen einer *causa efficiens*, die sie zusammenführt.¹⁴⁹ Die demiurgische Kraft, die dies auf der untersten Stufe bewirkt, heißt Attis. Die Formen bezieht er aus den oberen Ebenen, die Materie stellt Julian als vorhanden dar.¹⁵⁰ Julian erklärt auch, warum Attis, und beispielsweise nicht Helios, die untersten Formen der irdischen Körper hervorbringt: Der Grund ist, dass nicht alle Formen in allen demiurgischen Prinzipien enthalten sind; die partikulären Formen der untersten Seienden sind nicht auf der Ebene der noerischen Götter, sondern nur bei den niedrigeren demiurgischen Göttern vorhanden.¹⁵¹ Die universelleren Formen gibt es in den höheren Prinzipien, während einzelne Teilformen erst in den niedrigeren Demiurgen in Erscheinung treten.

Julian wiederholt mehrmals, dass Attis bis in die untersten Regionen der materiellen Welt absteigt, weshalb er als letzter Gott gilt. An einer Stelle äußert er

145 Siehe oratio 8 [5], 20,5–6 [180A].

146 Siehe oratio 8 [5], 19,11–16 [179B]. Maus Argument für die Identität des Attis und des Dionysos ist nicht überzeugend. Siehe Mau (Anmerkung 59), S. 114.

147 Siehe Van Den Berg (Anmerkung 112), S. 171–172; Bouffartigue (Anmerkung 15), S. 376–377.

148 oratio 8 [5], 3,5–9 [161C–D]. Vergleiche 5,18–19 [165C] (ὁ δὲ ἐπειδὴ προϊὼν ἦλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων); 7,1 [167B] (ὁ δὲ προήλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών); 15, 6 [175A] (ὅς μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιών).

149 oratio 8 [5], 3,17–23 [162A]. Julian polemisiert ausdrücklich gegen die Epikureer.

150 Die Materie ist gleichewig mit den Göttern, entsteht zeitlos „aus ihnen und durch sie aufgrund der Fülle der zeugenden und demiurgischen Ursache“ (oratio 8 [5], 11,6–8 [170C–D]). Welche Götter genau die Materie hervorbringen, lässt der Verfasser aber im Dunklen. Allerdings identifiziert er, wie Plotin, die Materie mit Privation (3,11–12 [161D]). Der Ausdruck τῆς ὕλης παρυφισταμένης ἐκεῖθεν (11,21 [171A]) bedeutet lediglich, dass die Materie ‚von oben‘ kommt, nicht dass sie an der äußersten Grenze der fünften Substanz aus der Mischung des ἀπαθὲς und παθητὸν entsteht, wie die Übersetzungen von Wright und Rochefort suggerieren.

151 Siehe oratio 8 [5], 3,9–11 [161C–D].

sogar Zweifel am göttlichen Charakter des Attis, und fragt sich, ob es nicht angemessener wäre, ihn als Halbgott zu bezeichnen. Dennoch hält Julian an der Göttlichkeit des Attis fest. Sein niedriger Status innerhalb der Göttergemeinschaft hindert ihn nicht daran, die so genannten ‚Göttlichen Geschlechter‘ zu dirigieren, die ihm alle unterstellt sind.¹⁵² Diese Geschlechter, die im Attismythos durch die Korybanten symbolisiert werden – so Julian –, sind Jamblich zufolge die Engel, Heroen und Dämonen. Übrigens lehrt auch Proklos, dass diese als Gehilfen den demiurgischen Göttern zur Seite stehen.¹⁵³

Julian referiert eine alternative peripatetische Lösung des Problems der hylemorphischen Körper, die darin besteht, das Zusammenkommen von Materie und Form durch die Wirkung der ‚fünften Substanz‘ zu erklären. Er hält diese Lösung aber für unzureichend, was noch einmal – so Julian – bestätige, dass trotz des manchmal vernünftigen Ansatzes die aristotelische Philosophie meistens keine befriedigenden Lösungen anzubieten vermag, solange sie nicht durch die platonische ergänzt werde.¹⁵⁴ Julian untersucht, wie die fünfte Substanz die Ursachen der *enhyla eidê* enthalten könnte. Dass es diese Ursachen geben muss, ist klar: Woher würden sonst die Arten sowie das männliche und weibliche Geschlecht stammen, wenn nicht die Ursachen dieser formalen Bestimmungen vorher irgendwo als Paradigmen angesiedelt wären?¹⁵⁵ Der fünfte Körper kann aber nicht den Ursprung der in der Materie befindlichen Formen bilden, da er selber hylemorphisch zusammengesetzt zu sein scheint.¹⁵⁶ Julian weist darauf hin, dass Aristoteles, nach den Vorgaben Platons, lehre, dass die Seele der Ort der Formen ist, da unser Intellekt (ὁ νοῦς) die Formen der Dinge auf unkörperliche Weise in sich aufnehmen kann.¹⁵⁷ Die Seele hat die Formen der Dinge aber nur potentiell, wie es auch für die hierarchisch niedrigere Natur gilt. Diese Bemerkung gilt sowohl für die Teilnatur beziehungsweise Teilseele, wie für die universelle Natur beziehungsweise die universelle Seele.¹⁵⁸ Die Formen müssen jedoch vorher in Aktualität existieren, und dies kann nur der Fall sein in einem reinen Intellekt, nämlich in Attis.

152 Siehe oratio 8 [5], 8,1–12 [168A–B]; 4,28–29 [163C]. Siehe auch Contra Galilaeos, oben, Anmerkung 23 und 40.

153 Siehe Proclus, In Timaeum 1,137,7–26; 310,24–6; In Alcibiadem 68,16–17.

154 Siehe oratio 8 [5], 3,23–40 [162A–D]. Die Bewertung der aristotelischen Philosophie in der Tradition des Platonismus ist Gegenstand einiger neuer Veröffentlichungen: siehe Karamanolis, George E., Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry, Oxford 2006; Gerson, Lloyd P., Aristotle and other Platonists, Ithaca 2005.

155 Siehe oratio 8 [5], 4,1–8 [162D–163A].

156 Siehe oratio 8 [5], 4,68–69 [165A]. Der schwierige Passus 11,19–21 [171A] ist nicht so zu verstehen, als sei die fünfte Substanz unkörperlich und materiefrei. Er impliziert nur, dass sie keine ὅλη παθητική hat. Siehe Anmerkung 150 und Foussard (Anmerkung 65), S. 198.

157 Siehe oratio 8 [5], 4,11–17 [163A–B]. Siehe Aristoteles, De Anima 3,4, 429a22–29 (siehe Aristotle, Aristoteles, De anima, Hg. David Ross, Oxford 1999, S. 292); Platon, Theaitetos 191c8–9 (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κῆρινον ἐκμαγεῖον); 196A3; Timaios 50c2.

158 Siehe oratio 8 [5], 4,50–67 [164B–D].

Die unterschiedlichen Elemente des Attismythos erfahren in Julians Hymne eine allegorische Deutung.¹⁵⁹ Attis wuchs auf am Rande des Flusses Gallos. Diese Heimat wird von Julian als die ‚Galaxie‘, das heißt die Milchstraße gedeutet, die sich genau an der Grenze zwischen der unaffizierbaren fünften Substanz¹⁶⁰ und der Welt des Werdens befindet. Attis’ Affäre mit der Nymphe und sein Verbleib in der Nymphenhöhle symbolisieren seinen Abstieg in die Welt der Materie, die einen gewissen Reiz auf ihn ausübt. Die Nymphe stehe dabei nicht für die Materie selber, sondern für die niedrigste unkörperliche Form oberhalb der Materie, die des Feuchten. Die Göttermutter wolle aber, dass Attis, den sie wegen seiner Schönheit beziehungsweise seiner demiurgischen Kraft leidenschaftslos liebt, zu ihr zurückkehrt und ‚im Geistigen zeugt‘.¹⁶¹ Dieses narrative Moment symbolisiere die *epistrophê*, durch die Helios gestärkt werden soll. Da Attis’ Abstieg nicht ins Unbegrenzte (in die ἀπειρία) weitergehe, schicke der Große Helios, Gatte der Göttermutter, einen feurigen Löwen, der Attis dem feuchten Element, das heißt der Nymphe, strittig machen soll. So diene der Löwe der schöpferischen Providenz beziehungsweise der Göttermutter. Die durch dessen Botschaft veranlasste Kastration bedeute, dass Attis’ Hang zum Unbegrenzten Einhalt geboten wird.¹⁶² In den demiurgischen Kontext übersetzt, werde damit die mittels Formen vollzogene¹⁶³ Begrenzung des Unbegrenzten bezeichnet – oder mit anderen Worten, das durch eine vernünftige effiziente Ursache überwachte Entstehen hylemorphischer Substanzen.¹⁶⁴ Dass dies ohne die aus Vermessenheit begangene Grenzüberschreitung nicht möglich gewesen wäre, zeige wiederum die Unverzichtbarkeit dieses niederen Demiurgen.¹⁶⁵ Überdies erfülle er aufgrund seiner eigenen Rückkehr (*epistrophê*) eine anagogische Rolle für die menschlichen Seelen, indem er sie in die Richtung der höheren Prinzipien begleite.¹⁶⁶ Attis’ mit Sternen besetzte Krone weise auf seine Herrschaft, bei der er die Zuständigkeiten der astralen Götter zum Ausgangspunkt mache.¹⁶⁷

159 Siehe oratio 8 [5], 5–7 [165B–D; 166B–167D]; 11 [170C–171D]; 15 [175A–B]. Der Mythos erfährt eine sehr ähnliche Deutung bei Sallustius, *De deis* 4,7–9.

160 Vergleiche oratio 8 [5], 11,1–5 [170C]. In diesem Grenzbereich könne man öfters gewisse Änderungen des Mondlichts beobachten, wo die Welt des Werdens der unveränderlichen fünften Substanz näher kommt und die beiden Welten sich mischen: siehe 7,20–25 [167D–168A].

161 oratio 8 [5], 6,16–17 [166C]: ἐν τῷ νοητῷ τίκτειν μάλλον. Vergleiche Platon, *Symposion* 206B7–E5; Iulianus, *Contra Galileos*, Fragment 10,9–11 [65B] (siehe oben, Anmerkung 15); oratio 11 [4], 24,7–27 [144D–145C].

162 oratio 8 [5], 9,9–10 [168D]: στάσις ἐστὶ τῆς ἀπειρίας ἡ θρυλλουμένη παρὰ τοῖς πολλοῖς ἐκτομή. Dies hat auch eine astronomische Bedeutung, wie Julian anschließend erörtert. Siehe auch 9,33–34 [169C].

163 Als *causa efficiens* gilt die demiurgische Bewegung des Helios: oratio 8 [5], 15,6–7 [175A].

164 Vergleiche Platon, *Philebos* 23C9–E6; 25C8–D3; 26C5–27B2; siehe insbesondere 28D5–E6 und 27B1–2 (τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν) für den demiurgischen Kontext.

165 Siehe oratio 8 [5], 7,16–20 [167D].

166 Siehe oratio 8 [5], 12,14–33 [172B–173A]; 15,12–13 [175B].

167 Siehe oratio 8 [5], 7,16–20 [170D–171A].

Attis ist der letzte Demiurg-Gott, der bis in die unteren Regionen der Materie hinabsteigt und für das Entstehen und Vergehen der hylemorphischen Körper zuständig ist.¹⁶⁸ Daher ist er der ‚angrenzende Demiurg der materiellen Welt‘ (ὁ προσεχὼς δημιουργὸν τὸν ἔνυλον κόσμον, ὃς μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιῶν, 15,5–6 [175A]), womit wohl gemeint ist, dass er der *angrenzende Demiurg der sublunaren Welt* ist. Da sein eigentlicher Aufenthaltsort, die Milchstraße, die unterste Grenze der himmlischen Region beziehungsweise der fünften Substanz bildet,¹⁶⁹ dürfte er wohl nicht für den Demiurgen des sichtbaren Himmels, geschweige denn für den angrenzenden Demiurgen des gesamten Universums gehalten werden. Letzterer muss also wohl der sichtbare Helios sein, dessen Reich sowohl den sichtbaren Himmel als auch das Sublunare umfasst.

Hinsichtlich Julians Kennzeichnung des Attis als eines Demiurgen des Werdens und Vergehens ist es interessant zu beobachten, dass der Kaiser einige Passagen aus den platonischen Dialogen in Erinnerung ruft – sei es ohne den Zusammenhang zu erläutern –, in denen Platon von ‚sophistischen Demiurgen‘ spricht. Damit sind Personen gemeint, die sich mit Abbildungen beschäftigen, und mit großer Leichtigkeit eine ganze Welt in einem Spiegel erzeugen können.¹⁷⁰ Es handelt sich um eine als Spiel aufgefasste mimetische Demiurgie, deren Früchte äußerst flüchtig und ephemere sind, und, da sie nur Spiegelungen sind, den Objekten des untersten Linienabschnittes entsprechen.¹⁷¹ Sowohl im *Sophistes* als auch im zehnten Buch der *Politeia* ist von einer solchen Scheinkunst die Rede.¹⁷² Interessanterweise hat gerade Jamblich in seinem Kommentar zum *Sophistes* den *skopos* dieses Dialogs als den sublunaren Demiurgen bestimmt (*Sophistes-Kommentar*, Fragment 1,1–2 Dillon). Dieser beschäftige sich – genau wie auch Attis gemäß Julians Darstellung – mit der Herstellung materieller Dinge (Zeile 6), sei von der Materie gereizt, aber betrachte trotzdem das wahrhaft Seiende (Zeile 7); er imitiere sowohl den himmlischen Demiurgen wie auch den Demiurgen des Werdens (τὸν οὐράνιον δημιουργὸν καὶ τὸν γενεσιουργόν, Zeilen 14–16).

Die von Jamblich erwähnte sublunare, ‚sophistische‘ Demiurgie könnte mit Proklos’ ‚Demiurgie des Adonis‘ identisch sein. An einigen Stellen behauptet Proklos nämlich, der dritte Demiurg, nach Zeus und Dionysos, sei Adonis.¹⁷³

168 Siehe oratio 8 [5], 5,25–26 [165D]: τὸν νοερὸν θεόν, τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα (wie die höheren demiurgischen Götter stellt er somit eine synektische Ursache dar). Vergleiche Sallustius, *De deis* 4,8,3: ὁ δὲ Ἄττις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός.

169 Die fünfte Substanz wurde in der ‚Heliosrede‘ als angrenzendes Prinzip der sublunaren Welt bezeichnet: oratio 11 [4], 5,5 [132C], siehe oben.

170 Siehe oratio 8 [5], 4,22–66 [163C–D].

171 Siehe das Liniengleichnis: *Politeia* VI, 509E10–510A3; E2–3. Vergleiche auch das Höhlengleichnis, *Politeia* VII, 515A5–8; C2 (Schatten in der Höhle); 516A7 (Schatten in der Außenwelt).

172 *Sophistes* 233D9–236C7, insbesondere 136A4–5; 264C–268D; *Politeia* X, 596C3; D1–E2.

173 Siehe *In Timaeum* 1,144,5–13; *In Rempublicam* 2,8,15–23.

Auch Platon habe dies suggeriert, behauptet Proklos, ohne zu sagen, wo dies der Fall sein soll. Die einzige Stelle, die in Betracht kommt, ist *Phaidros* 276B, wo Platon das Schreiben mit dem Säen in den Töpfen des Adonis vergleicht. Dort säe man nur aus Spaß, da das Saatgut zwar in acht Tagen schön aufgeht, aber auch schnell wieder verwelkt. Dies ist genau das, was der sublunare Demiurg den Neuplatonikern zufolge bewirkt. Einen weiteren Hinweis findet man in Proklos' *Hymne auf Helios*, wo Proklos schreibt, Helios manifestiere sich ‚im Tiefsten der Materie‘ als Attis oder, wie andere es meinen, als Adonis.¹⁷⁴ Diese Zusammenhänge legen die Vermutung nahe, dass das Lehrstück, demgemäß Attis der sublunare Demiurg des Entstehens und Vergehens ist, bereits von Jamblich stammte und sowohl Julian als auch Sallustios inspiriert hat.

Attis hat – so Julian – eine noerische Natur,¹⁷⁵ die seine Tätigkeiten in den sublunaren Bereich hinein entfaltet. Dies bedeutet wahrscheinlich, dass er, ähnlich wie Helios, ein noerischer Gott mit einem sichtbaren Abbild ist – wobei Julians Rede vornehmlich dem innerkosmischen Attis gilt. Die Frage seiner hierarchischen Stellung lässt sich nicht so leicht beantworten. Mehrmals ist von einem dritten Demiurgen die Rede. Das erste Mal scheint Julian Attis schlechthin mit diesem dritten Demiurgen, „der die transzendenten Begriffe der *enhyla eidê* sowie die damit verbundenen Ursachen besitzt“, oder zumindest mit dessen letzter Natur, „die von den Sternen oben bis unten zur Erde reicht“, zu identifizieren.¹⁷⁶ Zwei weitere Passagen zeigen, dass die zweite Deutung die richtige ist, und zwar in dem Sinne, dass Attis als ‚letzte Natur‘ dieses dritten Demiurgen aus Letzterem hervorgegangen ist und eine eigenständige Gottheit bildet.¹⁷⁷ Denn einmal heißt es, dass wir Attis von diesem dritten Demiurgen abtrennen,¹⁷⁸ ein andermal, dass er aus dem dritten Demiurgen hervorgeht.¹⁷⁹ In der ersten der genannten Passagen vernehmen wir über den dritten Demiurgen, dass er Vater und Herr nicht nur der *enhyla eidê*, sondern ebenfalls „des sichtbaren und fünften Körpers“ ist.¹⁸⁰ Wer ist also dieser dritte Demiurg? Die meisten Interpreten sind der Auffassung, es handle sich um Helios, mit dessen Strahlen Attis tatsächlich identifiziert wird.¹⁸¹ Der

174 Proclus, Hymnen 1, 25–26. Siehe auch Damascius, In Parmenidem 214,5–6: οἷον ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν · οὕτως ἔχοντα καὶ τὸν Ἄδωνιν εὐρίσκομεν ἐν ἀπορρήτοις. Die Adonis- und Attismythen weisen untereinander große Ähnlichkeiten auf. Für eine ausführlichere Erörterung der Adonisdemiurgie siehe Opsomer, *La démiurgie des jeunes dieux* (Anmerkung 13), S. 38–45.

175 Siehe oratio 8 [5], 3,6 [161C]; 5,18; 25 [165C–D].

176 oratio 8 [5] 3,13–17 [161D–162A]: τοῦ τρίτου δημιουργοῦ, ὃς τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξηρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας, ἡ τελευταία καὶ μέχρι γῆς ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου διὰ τῶν ἀνωθεν παρὰ τῶν ἄστρον καθήκουσα φύσις ὁ ζητούμενός ἐστιν Ἄττις.

177 Siehe auch die in der Helioshymne dargestellte phönizische Lehre: oben, S. 139–140..

178 oratio 8 [5], 5,5 [165B]: ἀποδιελόντες ἐκείνου τὸν Ἄττιν.

179 oratio 8 [5], 8,3–4 [168A]: πρόεισί τε γὰρ ἐκ τοῦ τρίτου δημιουργοῦ.

180 oratio 8 [5], 5,2–4 [165A].

181 Siehe Mau (Anmerkung 59), S. 93; Raeder (Anmerkung 54), S. 212; Wright (Anmerkung 83), S. 451, Anmerkung 3; Rochefort (Anmerkung 2), S. 95, 107, Anmerkung 2. Die von Mau (S.

sichtbare Helios könnte tatsächlich der Demiurg sein, der die Ursachen aller Dinge in sich birgt, denn das wurde auch vom Großen Demiurgen behauptet. Helios könnte auch sehr wohl als Vater des fünften Körpers betrachtet werden. Eine Schwierigkeit scheint aber zu sein, dass er als *dritter* Demiurg bezeichnet wird. Wenn unsere Interpretation der *Heliosrede* richtig ist, wird die sichtbare Sonne dort als *zweiter* Demiurg betrachtet. Liegt hier eine Inkonsistenz vor? Wenn hier die sichtbare Sonne als dritter und die unsichtbare als zweiter Demiurg betrachtet wird, wer ist dann der erste Demiurg? Man könnte vermuten, dieser wäre das Eine-Gute,¹⁸² was entweder bedeuten würde, dass unsere Interpretation dieses Aspekts der *Heliosrede* verfehlt ist, oder, dass Julian in der *Rede auf die Göttermutter* nicht die gleiche Ansicht vertritt. Es scheint aber unwahrscheinlich zu sein, dass in der *Rede auf die Göttermutter* das erste Prinzip auch als erster Demiurg angesehen wird, denn auch in diesem Text wird der noerische Helios *Großer* Demiurg genannt, was Julian wohl nicht gemacht hätte, wenn es einen noch viel Größeren gegeben hätte. Eine Möglichkeit wäre, dass die Göttermutter, die in der *Heliosrede* völlig abwesend war, hier aber oft als demiurgisch dargestellt wird, jetzt als erste Demiurgin betrachtet wird. Denn, so könnte man argumentieren, Helios' Titel als Großer Demiurg wäre wohl nicht so sehr bedroht, wenn seine Gattin die erste Demiurgin wäre, als wenn das erste Prinzip erster Demiurg wäre. Eine letzte Lösungsmöglichkeit bestünde in der These, dass mit dem Ausdruck ‚dritter Demiurg‘ überhaupt nicht der sichtbare Helios gemeint ist. Dies könnte weiterhin als zweiter Demiurg – nach dem ersten Demiurg, dem noerischen Helios – betrachtet werden.

Wer könnte aber dieser dritte Demiurg sein, wenn es nicht Helios sein sollte?¹⁸³ Man könnte natürlich an Dionysos denken. Dagegen könnte aber sprechen, dass er, als partieller Demiurg, vielleicht nicht als Demiurg des *gesamten* fünften Körpers, einer universellen Substanz, betrachtet werden kann. Ein anderer Kandidat wäre Iamblich's ‚Demiurg des Werdens‘ (γενεσιουργός), den der Philosoph aus Chalkis sowohl vom himmlischen als auch vom überhimmlischen, transzendenten Demiurgen und schließlich auch vom sublunaren Demiurgen zu unterscheiden scheint.¹⁸⁴ Dieser ‚genes-iour-gische‘ Demiurg des Werdens könnte natürlich mit Dionysos identisch sein. Aber wenn Letzteres nicht der Fall ist und wir annehmen, dass Julian tatsächlich die Existenz eines ‚genes-iour-gischen Demiurgen‘ annahm, gäbe es einen julianischen Demiurgen, den er in keinem seiner

102, 105) und Wright (S. 477, Anmerkung 1) behauptete Identifizierung von Attis mit dem Mondlicht (angeblich in 7,20–25 [167D]) ist eindeutig nicht vorhanden.

182 So sehen es beispielsweise Mau (Anmerkung 59), S. 93, und Bregman (Anmerkung 29), S. 343.

183 Es ist natürlich nicht so, dass nur Helios in Betracht kommt, weil nur er die Ursachen der Dinge in sich birgt. Dies könnte von jedem universellen, demiurgischen Gott gesagt werden. Selbstverständlich sind nicht *alle* Ursachen *auf die gleiche Weise* in jedem demiurgischen Gott vorhanden; dies ist genau der Grund, weshalb es mehrere Demiurgen geben muss.

184 Siehe Iamblichus, In Sophistem, Fragment 1, Zeile 14–16; 19 Dillon.

philosophischen Werke erwähnt hat.¹⁸⁵ Dies sollte aber keinen schwerwiegenden Einwand darstellen. Hätten wir nämlich die *Rede auf die Göttermutter* nicht gehabt, so hätten wir auch nie erfahren, dass Julian Attis als niedrigsten Demiurg und die Göttermutter als die Quelle der noerischen Götter betrachtete.

5. Resümee

Während Julian in der Streitschrift *Gegen die Galiläer* seine eigenen Auffassungen nur indirekt behandelt, stellen die *Heliosrede* und die *Rede auf die Göttermutter* positive Behandlungen ausgewählter, für die Demiurgie relevanter Themen dar. In keiner der beiden Reden wird aber ein vollständiges demiurgisches System auf methodisch begründende Weise dargestellt. Die Parallelen mit späteren Systemen, die uns besser erhalten sind, zeigen jedoch, dass Julians scheinbar divergierende Behauptungen in einem solchen System gründen, auch wenn er uns von diesem nur Bruchstücke bietet. Seine philosophische Hauptquelle ist dabei zweifelsohne Jamblich gewesen, dessen Ansichten, wie anzunehmen ist, auch die Basis für die Widerlegung jüdischer und christlicher Schöpfungs- und Gottesauffassungen bildeten.

185 In *Contra Galileos*, Fragment 19,36, wirft der Kaiser den Juden vor, dass ihr Gott keinen τοῦ πάντος κόσμου γενεσιουργὸν darstellt. Siehe oben.

Konstruktion von Autorität: Julians Hymnen¹

Martin Hose

Vielleicht ist der Titel dieses Beitrags in mehrfacher Hinsicht erläuterungsbedürftig. Denn ein Hymnus ist nach geläufiger Auffassung eine Form religiöser Rede, die sich im Gestus der Anbetung² an eine Gottheit wendet und bestimmte formale Elemente aufweist. Der Hymnus ist primär eine Kommunikationsform des Menschen mit (einem) Gott. So könnte es scheinen, dass der Begriff ‚Autorität‘ kategorial auf einen Hymnus gar nicht anwendbar ist, da – logisch betrachtet – die Rede eines inferioren Geschöpfes gegenüber einer Gottheit aufgrund der asymmetrischen Machtverhältnisse keine Autorität entfalten kann, es sei denn, sie ergäbe sich aus der textinternen Stringenz oder der persuasiven Leistung der Rede (so etwa bei den sogenannten Zauberhymnen). Freilich entzieht sich diese Wirkung eines Hymnus auf den Gott den analytischen Möglichkeiten und dem Urteil der Philologie. Deswegen kann im Folgenden davon nicht gehandelt werden.

Stattdessen soll von anderem gesprochen werden. Die Hymnen Julians auf Helios und Magna Mater sind keine einsamen Gedanken, die ein Mensch an einen Gott richtet, sondern zu einem erheblichen Teil Darlegungen, die ein Publikum einbeziehen wollen. Sie streben an, dieses Publikum vom Dargelegten (und des-

-
- 1 Zugrunde gelegte Textausgabe: J. Bidez/G. Rochefort/Chr. Lacombrade, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, I.1, Paris 1932; I.2, Paris 1924; II.1 Paris 1963; II.2, Paris 1964. Ferner: Wright, W. C., *The Works of the Emperor Julian*, 3 Bände, London/Cambridge (Massachusetts) 1913–1923. Herangezogene Übersetzungen: Asmus, R., *Kaiser Julian. Philosophische Werke*, übersetzt und erklärt, Leipzig 1908. Weis, B. K., *Julian. Briefe*, Griechisch-Deutsch, München 1973. Goessler, L., *Kaiser Julian der Abtrünnige. Die Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert, Zürich/Stuttgart 1971. Folgende Arbeiten werden in abgekürzt zitiert als: *Bringmann*: Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004. *Geffcken*: Geffcken, Johannes, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*, Heidelberg 1929. *Marcone*: Guiliano Imperatore, *Alla Madre degli Dei e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla 1987. *Mau*: Mau, Georg, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*. Mit einer Übersetzung der beiden Reden, Leipzig/Berlin 1908. *Thome*: Thome, Felix, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn 2004. *Wallraff*: Wallraff, Martin, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32), Münster 2001.
 - 2 Zur Unterscheidung von Gebet (das heißt einem dialogischen Vorgang) und Anbetung (das heißt einem monologischen Lobpreis) siehe Pulleyn, Simon, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997, S. 55.

sen Richtigkeit) überzeugen zu wollen. Die hierbei verwendeten rhetorischen und zumal argumentativen Strategien, die dem Text seine persuasive Dimension und damit Autorität verleihen, zu untersuchen ist Ziel dieses Beitrags.³

Zu Beginn ist freilich zunächst das Publikum der beiden Texte näher zu bestimmen. In der Helios-Rede scheint es durchaus nicht eindeutig, an wen sich der Text wenden will. So wird zunächst der Eindruck erweckt, Julian halte sie vor einer Festgemeinde, die die Helien am 25. Dezember in Rom begehen will, wie der Gebrauch der 1. Person Plural zeigt: φέρε οὖν, ὅπως ἂν οἱοί τε ὦμεν, ὑμνήσωμεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίους ἀγάλλει θυσίαις (131d). Jedoch darf man ausschließen, dass Julian mit seiner Rede als ‚pontifex maximus‘ in Rom bei den Helien 362 tatsächlich auftrat, da er den Winter 362 in Antiochien verbrachte.⁴ Auch ist es wenig wahrscheinlich, dass dieser griechische Text nach Rom übersandt und durch Beauftragte des Kaisers vorgelesen werden sollte, da die Griechisch-Kenntnisse des Publikums nicht hinreichend gewesen wären. Damit dürfte ausgeschlossen sein, dass die Helios-Rede, wie Nilsson formulierte, eine veritable „Weihnachtspredigt“ darstellt.⁵ Hinzu kommt, dass im Schlussteil der Rede – ohne Vorbereitung – ein „Du“ apostrophiert wird, das der Epilog als den Vertrauten Salustios auflöst, der damit als Adressat des Textes figuriert.⁶ In der Rede auf die Göttermutter wird der Leser dagegen gleichsam an den Arbeitsplatz des schreibenden Kaisers geführt, wenn es heißt:

Wir haben ja nur den kleinen Teil einer Nacht⁷ zur Verfügung, um diese Gedanken, ohne Atem zu schöpfen, aneinander zu reihen, ohne dass wir zuvor etwas darüber nachgelesen oder darüber nachgedacht hätten; hatten wir uns doch nicht einmal vorgenommen, hierüber zu reden, bevor wir *diese* Schreibtafeln verlangten (178d/179a).

Der Gebrauch des Demonstrativpronomens bei τὰς δέλτους ταύτας lässt dem Leser in seinem Text über das Buch, das er in Händen hält, die ‚Schreibtafel‘ des Kaisers durchscheinen.

3 So weit ich sehe, fehlen bislang spezielle Untersuchungen der rhetorischen beziehungsweise argumentativen Strategien Julians. Ausnahmen stellen dar Brox, Norbert, Gnostische Argumente bei Julian Apostata, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1967), S. 181–186, der Julians Contra Galilaeos untersucht.; sowie Stenger, Jan, Gattungsmischung, Gattungsevokation und Gattungszitat. Julians Brief an die Athener als Beispiel, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 30 (2006), S. 153–179, der ertragreich Julians Brief an die Athener als Beispiel für den virtuellen Umgang des Kaisers mit literarischen Formen und Formzitierten interpretiert.

4 Ammianus 22,10,1; dementsprechend halten sie Bidez (Anm. 1), S. 195, und Marcone (Anm. 1), S. 97, für in Antiochia verfasst.

5 Nilsson, Martin P., Geschichte der griechischen Religion (Band 2), München ³1974, S. 455, gebilligt von Wallraff (Anm. 1), S. 36.

6 Vergleiche Lippold, Adolf, Iulianus I (Kaiser), in: Reallexikon für Antike und Christentum 19 (2001), Sp. 442–483, hier 471.

7 Auf die Nacharbeit des Kaisers verweisen auch Libanius, oratio 1,130, und Ammianus 16,5,4; die Helios-Rede hat Julian nach eigener Angabe (157c) in drei Nächten abgefasst.

Beide Texte geben also keine klaren Hinweise, welchen ‚Sitz im Leben‘ sie anstreben. Gleichwohl darf, ja muss man angesichts sowohl der Publikation (in welcher Form auch immer) erheischenden ‚Kulturbetriebes‘ um die Mitte des vierten Jahrhunderts⁸ als auch des Umstandes, dass die Reden überliefert wurden,⁹ vermuten, dass sie Julian publiziert hat. Wahrscheinlich ist unter dieser Prämisse, dass er nicht den wohl ungewöhnlichen Publikationsweg seines *Misopogon* wählte, den er nach dem Zeugnis des Malalas wie ein offizielles Edikt vor dem Palast in Antiochien aushängen ließ.¹⁰ Vielmehr konnte er von seinem Text mit Hilfe der Hof-Stenographen¹¹ und der für Antiochien bezeugten Kopisten¹² eine bestimmte Anzahl von Kopien anfertigen und verschicken lassen. Über die Adressaten kann man freilich nur spekulieren; Libanios berichtet in seiner autobiographischen 1. Rede, dass der Präfekt von Antiochien einen ihm gewidmeten Panegyrikos aus der Feder des Libanios verbreiten wollte: „In der Absicht, die Rede in die wichtigsten Städte gelangen zu lassen (von da aus würde sie sich ja überall hin verbreiten), gab er zehn Schreibern einen entsprechenden Auftrag. (*oratio* 1,113). Die Briefe des Libanios dokumentieren im übrigen, dass rhetorische Produkte in den gebildeten Kreisen des griechischen Ostens kursierten und rezipiert wurden.¹³ Man kann darüber hinaus etwa aus Hinweisen im Corpus der Briefe des Synesios entnehmen, dass in der Provinz Episteln und Reden aus den kulturellen Zentren geradezu wie in Theateraufführungen vorgetragen wurden.¹⁴

Wenn nun Julian seine Reden in einer derartigen Form verbreitet und damit publiziert haben könnte, wie ist dann sein Adressatenkreis zu denken? Zwar sollte man zunächst erwarten, dass er seine beiden Traktate an ‚Gesinnungsgenossen‘, das heißt Oreibasios, Salustios, Maximos, Priskos und andere mehr richtete, ferner an pagane Funktionsträger wie Theodoros, den Oberpriester von Asia, den nicht mehr namentlich kenntlichen Empfänger von *epistula* 19 (78 Hertlein), an Arsakios, den Oberpriester von Galatien (*epistula* 22, 49 Hertlein), an die Prieste-

8 Zu beachten ist ferner, dass Julian als Kaiser, im Gegensatz etwa zu Libanios (zu ihm siehe Petit, Paul, Untersuchungen über die Veröffentlichung und Verbreitung der Reden des Libanios, in: Libanios, Hg. G. Fatouros/T. Krischer, Darmstadt 1983, S. 84–128 [zuerst französisch 1956], hier 107–128), ohne Sorge um seine Sicherheit publizieren konnte.

9 Vergleiche dazu auch Russo, Carlo F., L’editore principe di Giuliano e la strategia del messaggio, in: Belfagor 56 (2001), S. 437–440.

10 Malalas p. 328, 2–4 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn 1831), siehe dazu Wiemer, Hans-Ulrich, Ein Kaiser verspottet sich selbst: Literarische Form und historische Bedeutung von Kaiser Julians ‚Misopogon‘, in: Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift Karl Christ, Hg. P. Kneissl/V. Losemann, Stuttgart 1998, S. 733–755, hier 736.

11 Vergleiche Libanios, *oratio* 18, 174.

12 Vergleiche Norman, A. F., Book Trade in Fourth-Century Antioch, in: Julian, Hg. G. Fatouros/T. Krischer, zuerst 1960, S. 267–274, hier 268/9.

13 Vergleiche etwa Libanios, *epistula* 27 (Fatouros, G., Krischer, T., Libanios. Briefe. Griechisch-deutsch. In Auswahl herausgegeben, übersetzt und erläutert, München 1979; [= 754 Förster]).

14 Vergleiche Synesios, *epistula* 101, dazu Hose, Martin, Synesios und seine Briefe. Versuch der Analyse eines literarischen Entwurfs, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaften 27 (2003), S. 125–141, hier 129/30.

rin Theodora (*epistulae* 32–34) oder Kallixeine, die er zur Priesterin der Magna Mater in Pessinus ernannt hatte (*epistula* 42, 21 Hertlein). Darüber hinaus kann man vermuten, dass Julian auch an die Städte, an die er Briefe richtete, seine Reden sandte, also an die Alexandriner, die Byzantier (oder Byzantiner), die ‚Thraker‘, die Einwohner von Bostra. Vielleicht gehörte sogar der christliche Bischof Basileios in einen solchen Adressatenkreis, zu dem Julian nach Ausweis von *epistula* 26 (12 Hertlein) ein freundschaftliches Verhältnis suchte, das wohl erst durch die Vorgänge um den Apollon-Tempel in Daphne Ende Oktober 362¹⁵ beiderseits unmöglich wurde.

Wenn also, zusammengefasst, die Korrespondenzpartner Julians als Parameter für den Leserkreis der beiden Reden dienen können, darf man ihren (impliziten) Adressatenkreis in der Funktionselite der griechischen Reichshälfte sehen. Sie konfrontiert Julian mit zwei programmatischen Entwürfen für eine theologisch-philosophisch fundierte Religion.¹⁶

Nach dieser Feststellung müssen zwei weitere Fragen geklärt werden: 1. Lässt sich erkennen, warum Julian gerade Helios und Magna Mater seine Reden widmet? 2. Vor welcher christlichen Polemik gegen diese Götter als Hintergrund entwickelt er seine Hymnik? Beide Fragen lassen sich, so scheint mir, beantworten. Begonnen sei mit der Helios-Rede.

Eine besondere Hinwendung Julians zu Helios ist unübersehbar. Diese Gottheit erscheint mehrfach in seinem Leben. Zosimos (3,9,5) berichtet von einer nächtlichen Erscheinung und Prophezeiung des Sonnengottes, als sich Julian auf dem Zug gegen Constantius befindet;¹⁷ Libanios (*oratio* 18,127) bezeugt,¹⁸ dass der Kaiser im Palast in Konstantinopel ein Heiligtum für ‚den Gott, der den Tag lenkt‘ errichtete und an dessen Mysterien teilnahm. Darüber hinaus ist Helios, ‚die Sonne‘, natürlich traditionell für die gesamte Antike eine wichtige religiöse Bezugsgröße.¹⁹ Helios beziehungsweise Sol stellen gerade in der Spätantike eine Möglichkeit zur ‚Theokratie‘ dar, mittels derer Apoll, Dionysos, Hermes, Ares, Asklepios, Sarapis, Osiris, Adonis, Pan, Kronos/Saturn und Zeus als unterschiedliche Betrachtungsweisen und Verehrungsformen einer einzigen Gottheit, eben des Helios, aufgefasst werden können, wie Macrobius (*Saturnalia* 1,17–23) zeigt.²⁰ Freilich hatte die Helios-Verehrung ihre besondere Geschichte, um die Julian und seine Leser genau gewusst haben dürften. Seit dem Hellenismus finden

15 Siehe dazu Lippold (Anm. 6), Sp. 462.

16 Wenn sich Julian damit als ‚Religionsphilosoph‘ präsentiert, steht er in der Tradition Iamblichs: Siehe Smith, Andrew, Iamblichus. The First Philosopher of Religion, in: Habis 31 (2000), S. 345–353.

17 Vergleiche Ammianus 21,2,2.

18 Zum Verhältnis des Rhetors zum Kaiser vergleiche grundsätzlich Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n.Chr., München 1995.

19 Vergleiche Wallraff (Anm. 1) S. 19.

20 Vergleiche zur Theokratie Helios-Re-Baal Iamblichus, De mysteriis 7,4/5.

sich Formen des Sonnenkultes in verschiedensten Verschränkungen mit monarchischer Repräsentation,²¹ und die Geschichte des römischen Kaisertums ist durchzogen von Bestrebungen, die Bedeutung des Sonnenkultes zu steigern und für eine politische Symbolik zu nutzen. Commodus hat etwa nach Ausweis seiner Münzprägungen versucht, sein Bildnis durch eine Strahlenkrone an Sol anzugleichen.²² Die Severer waren durch ihre Affinität zum Sonnenkult in Emesa geprägt, wobei Elagabal diesen Kult sogar zum Staatskult erhob.²³ Aurelian erklärte auf Münzprägungen Sol gar zum *dominus imperii Romani* und ließ einen Tempel für ihn errichten.²⁴ Die *Historia Augusta* (in der *Aurelians-Vita*, einer allerdings mehr als schillernden Quelle²⁵) weiß sogar zu berichten, Aurelians Mutter sei Priesterin des Sol *invictus* gewesen (*Vita Aureliani* 4,2). Der Sonnenkult war schließlich auch noch von Konstantin gepflegt worden,²⁶ der seinen Sieg über Maxentius²⁷ 312 auf dem sogenannten Konstantins-Bogen (geweiht 315)²⁸ immerhin so darstellen ließ (oder wenigstens eine solche Darstellung billigte), dass auf seinen Feldzeichen Sol unübersehbar war.²⁹

Sol/Helios ließen sich darüber hinaus mit dem Mithras-Kult verbinden. Allerdings verzichtet Julian in der Helios-Rede auf eine solche Verbindung.³⁰ Und schließlich ist Helios Mittelpunkt einer ‚Gebildeten-Religion‘, die aus dem Platonismus und dem Anknüpfungspunkt des Sonnengleichnisses in Platons *Staat* (VI

21 Siehe grundlegend Bergmann, Marianne, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1998. Ferner Berrens, Stephan, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n.Chr.)*, Stuttgart 2004.

22 Bergmann (Anm. 21), S. 265/6.

23 Bergmann (Anm. 21), S. 269–74; Wallraff (Anm. 1) S. 32/33.

24 *Scriptores Historiae Augustae, Vita Aureliani* 1,3; 25,6; 35,3. Siehe dazu Wissowa, Georg, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, S. 367.

25 Zum einzelnen Halsberghe, Gaston H., *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, S. 131–162.

26 Siehe dazu Preger, Theodor, *Konstantin-Helios*, in: *Hermes* 36 (1901), S. 457–469; zur Rolle des Helios in Konstantinopel vergleiche Rebenich, Stefan, *Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), S. 300–324.

27 Der Verzicht Konstantins, nach dem Sieg zum Capitol zu gehen, um Juppiter zu opfern, scheint kein religions-, sondern ein staatspolitischer Zug gewesen zu sein, siehe Bleicken, Jochen, *Constantin der Große und die Christen* (*Historische Zeitschrift, Beiheft* 15), München 1992, S. 35; Girardet, Klaus M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, S. 60–70.

28 Vergleiche hierzu insgesamt Raeck, Wulf, *Ankunft an der Milvischen Brücke. Wort, Bild und Botschaft am Konstantinsbogen in Rom*, in: *ψυχή - Seele - anima. Festschrift Karin Alt*, Hg. J. Holzhausen, Stuttgart/Berlin 1998, S. 345–54.

29 Bergmann (Anm. 21), S. 283.

30 Anders unter anderem Athanassiadi-Fowden, Polymnia, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford 1981, S. 152/3 (Kritik dagegen bereits in der Rezension von Rosen, Klaus, in: *Gnomon* 55 (1983), S. 245–249); gegen einen Bezug der Helios-Rede auf den Mithras-Kult Lippold (Anm. 6) Sp. 471/2 (allerdings ohne Begründung) sowie ausführlich Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, S. 139–163.

508A ff.)³¹ erwächst und die Heinrich Dörrie mit dem Begriffe der „Solar-Theologie“ charakterisiert hat.³²

Das Christentum tat sich schwer im Umgang mit der Heliolatrie, da sowohl im Alten wie im Neuen Testament Partien mit lichtsymbolischen Aussagen eine wichtige Position einnehmen.³³ Wenn etwa Christus bei Johannes (8,12) sich als das „Licht der Welt“ apostrophiert und nach Maleachi (3,20) als „Sonne der Gerechtigkeit“ gelten soll, wenn darüber hinaus in der Kultpraxis der Osten und damit der Aufgang der Sonne bei Gebet und Kirchenbau unübersehbar war, mussten deutliche theologische Abgrenzungen zum Sonnenkult vorgenommen werden. Gleichzeitig war dem Christentum, wenn ich recht sehe, der Weg einer drastischen Polemik, wie sie etwa gegen den Apollon-Kult möglich war,³⁴ gegen Helios versperrt: Die Sonne war und blieb Schöpfung Gottes und konnte daher nicht schlecht sein. So lassen sich folgende Strategien im Umgang mit dem Problem erkennen: Man betonte, dass die Sonne lediglich von Gott geschaffen sei.³⁵ Ferner versuchte man, nach dem bereits bei Philon³⁶ vorliegenden Deutungsprinzip die Rede von der Sonne beziehungsweise dem Licht allegorisch zu deuten, die Sonne als typologischen Verweis auf ihren Schöpfer zu verstehen, oder gar die Sonne analogetisch als Anschauungsobjekt zu nutzen, um durch den Vergleich mit der Sonne und ihren Strahlen das Verhältnis zwischen Gottvater und -sohn zu erläutern.³⁷

Dies sind – in Vereinfachung – die Kontexte, in denen Julians Helios-Rede zu sehen ist. Dass die Heliolatrie in Julians religiösem Denken eine zentrale Position innehat, zeigen die zahlreichen Verweise auf den Sonnengott in seinen Schriften. Nur hingewiesen sei etwa auf den von Julian konzipierten Mythos in der *Rede gegen den Kyniker Herakleios*, in dem Zeus Helios die Aufgabe zuweist, den Jüngling (= Julian) zu erziehen (*oratio* 7, 228d), oder die Mahnung Julians im Brief an die Alexandriner,³⁸ zu den alten Göttern und insbesondere Helios, von dessen Wirken sie lebten, zurück zu kehren:

31 Vergleiche dazu Ulansey, David, *Mithras and the Hypercosmic Sun*, in: *Studies in Mithraism*, Hg. J. R. Hinnells, Rom 1994, S. 259–264.

32 Dörrie, Heinrich, *Die Solar-Theologie der kaiserzeitlichen Antike*, in: *Die Alte Kirche*, Hg. H. Frohnes/U. W. Knorr (*Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 1), München 1974, S. 283–292. Geprägt hat den Begriff meines Wissens Cumont, Franz, *La théologie solaire du paganisme Romain*, Paris 1909.

33 Zum Folgenden Wallraff (Anm. 1) S. 41–59.

34 Apollon wurde als 'böser Dämon' gedeutet, so etwa Tatian, *Oratio ad Graecos* 12,4; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 2,41,2. Vergleiche Detschew, Dimiter, s.v. Apollon, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1, Sp. 524–529.

35 So Ambrosius, *Hexameron* 4,2,5.

36 Philo, *De somniis* 1,73.

37 So bei Justin, *Dialogus cum Tryphone* 1.

38 Vergleiche dazu Bringmann (Anm. 1), S. 142/3.

Seid ihr als einzige bar des Empfindens für den von Helios herniederströmenden Glanz? Wisst ihr als einzige nicht, dass durch ihn Sommer und Winter entstehen? Ist euch als einzigen unbekannt, dass alles Leben von ihm geschaffen, alle Bewegung von ihm hervorgerufen wird? [...] Und da wagt ihr es, keiner dieser Gottheiten eure Verehrung zu bezeigen, glaubt jedoch, dass Jesus, den weder ihr gesehen habt noch eure Väter gesehen haben, Gott Wort (θεὸς λόγος) sein müsse? Den aber, den seit Ewigkeiten die gesamte Menschheit sieht und erblickt und verehrt und durch diese Verehrung gedeiht, den großen Helios meine ich, das lebende und beseelte, das vernunftbegabte und wohlthätige Abbild des intelligiblen Vaters (τοῦ νοητοῦ πατρὸς) haltet ihr nicht für einen Gott? [...] (*epistula* 111, 434b–d).

Bereits in diesem Briefausschnitt ist die argumentative Strategie des Kaisers unübersehbar. Die eigentliche Argumentation wird über Stilmittel mit suggestiver Kraft aufgeladen: Über die drei rhetorische Fragen an die Alexandriner einleitende Anapher *μόνοι - μόνοι - μόνοι* insinuiert Julian, seine Adressaten seien in der Ablehnung des Helios isoliert, ihr Christentum beruhe gar auf einem Irrtum, gegen den die ‚Evidenz‘ des Helios stehe: Der Kaiser kumuliert Verben der Wahrnehmung, die eine ‚demonstratio ad oculos‘ seines Beweisziels implizieren: ἴστε, αἰσθάνεσθε, ἅπαν ὁρᾷ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ βλέπει und so weiter.

Inhaltlich fasst Julian Helios als ‚sichtbaren‘, ja spürbar wirksamen, überzeitlichen Gott (Jahreszeiten, Bewegung) auf, er entallegorisiert ihn, wobei er zugleich eine Verbindung mit dem Neuplatonismus herstellt, indem er von einem ‚intelligiblen‘ Vater spricht. Damit ist in nuce in diesem kurzen Textausschnitt das ‚theologische Konzept‘ Julians entworfen: Eine Religion, die neuplatonisch hergeleitet ist und die ihre ‚Beweiskraft‘ aus Evidenzen der sinnlich wahrnehmbaren Welt zieht.

Komplexer und reicher begegnet dieses Konzept in der Helios-Rede. Zunächst zur Form. Wir sind es gewohnt, diese Rede als ‚Hymnus‘ zu bezeichnen. Dies hat insofern seine Berechtigung, als Julian am Ende des Textes seine *λόγοι* als ὕμνος χαριστήριος τοῦ θεοῦ benennt (158a). Formal verbindet sich damit jedoch ein Problem, da die Gattung des Götterhymnos nach gerade antikem Verständnis³⁹ an Texte in metrischer Form (das heißt in der Regel in Hexametern) gebunden war, die ‚Preislieder‘ für Götter mit bestimmten inhaltlichen und formalen Merkmalen darstellten und die im Kontext mit Festen für diese Götter oder mindestens kultischen Handlungen ihren ‚Sitz im Leben‘ hatten – oder wenigstens für einen solchen konzipiert erschienen (seit dem Hellenismus ist die Möglichkeit der Ablösung von der Aufführungssituation gegeben).⁴⁰ Freilich stehen die Reden Julians nicht losgelöst in der Literaturgeschichte, da seit dem zweiten

39 Siehe Färber, Hans, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, München 1936, S. 28/29 (Abhandlung); S. 26–29 (Texte; hier sind zu ergänzen: Plato, *Leges* III 700; Aristoteles, *Ars poetica* 1448b27; Athenaeus, *Deipnosophistae* 14,631; [Plutarch] *De musica* 27; Scholium in Theocritum 1,61); vergleiche ferner Harvey, A. E., *The classification of Greek lyric poetry*, in: *Classical Quarterly* 5 (1955), S. 157–175.

40 Die Literatur zum antiken Hymnos ist reich, siehe zusammenfassend Furley, William D./Fuhrer, Therese, *Hymnos/Hymnus*, in: *Der Neue Pauly* 5 (1999), Sp. 788–797.

Jahrhundert ‚Prosahymnen‘ nachweisbar sind. Wichtigster Vertreter dieser speziellen Hymnen-Form dürfte Aelius Aristides mit zehn (erhaltenen) hymnenartigen Reden sein (*orationes* 37–46 Keil).⁴¹ Es ist nun zunächst merkwürdig, dass Julian nicht auf eine näherliegende Tradition zurückgreift, die man mit Günther Zuntz als ‚philosophischen Hymnos‘ bezeichnen könnte,⁴² die etwa in Kleantes’ Zeus-Hymnos vorliegt und die Proklos aufgreifen wird. Allerdings wird Julians Wahl der Textsorte vor dem Hintergrund seines Ziels verständlich. Ein poetischer Hymnos verharnt in ‚Preis‘ und ‚Anbetung‘ der Gottheit, er ist nur begrenzt persuasiv angelegt.⁴³ An zwei Beispielen sei dies kurz erläutert. (i) In der Parodos der *Bakchen* des Euripides (Verse 64–169) singt der Chor ein Lied, das Elemente eines Kult-Hymnos auf Dionysos enthält, dabei aber für den Kult werben will.⁴⁴ Zentrales Anliegen der Werbung und damit Ziel der Persuasion ist die Darstellung der Glückseligkeit des Dionysos-Anhangers (Verse 73 ff.: ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων [...]). Die ‚Existenz‘ des Gottes wird aber dabei nicht bewiesen, sondern ist vorausgesetzt. (ii) Ovid ‚benutzt‘ die Form des Hymnos häufig. In den *Metamorphosen* etwa lässt er Apollon, der Daphne verfolgt, zu dieser eine ‚Werberede‘ in Hymnenform vortragen (*Metamorphosen* 1,515–24), da er die kultische Verehrung, die ihm entgegengebracht wird, aufzählt, um mit dieser Auto-Aretalogie die Nymphe für sich zu gewinnen.⁴⁵ Auch hier wird also dem (beziehungsweise der), der/die den Gott verehrt, Glück versprochen; Beweiskraft ist damit nicht verbunden – und wird auch bei Ovid nicht erreicht: Apoll bleibt erfolglos.

Der Prosa-Hymnos ist dagegen offener. Aelius Aristides gebraucht diese Form mit einem expliziten Beweisziel: Er will die Dignität der epideiktischen Rede und damit der Prosa gegenüber der Poesie etablieren (*oratio* 45, 1–13).⁴⁶ Julians Intention beim Gebrauch dieser offeneren Form wird schlaglichtartig sichtbar, vergleicht man die Eröffnung seines Helios-Hymnos mit der des Prokloschen Helios-Hymnos (Hymnos 1). Bei Proklos lautet die Eröffnung:

41 Dazu Wissmann, Jessica, Enkomion, Hymnos und Prooimion. Zu den Prosahymnen des Ailios Aristides und Dion Chrysostomos, *oratio* 53, in: *Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, Hg. B. J. und J.-P. Schröder, München/Leipzig 2003, S. 193–211.

42 Zuntz, Günther, *Griechische philosophische Hymnen*, Hg. H. Cancik/L. Käppel, Tübingen 2005, S. VIII.

43 Zu diesem Problem Furley, W. D., Praise and Persuasion in Greek Hymns, in: *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), S. 29–46, der zeigt, dass das persuasive Moment der Hymnen allein im Streben liegt, die Gunst der Gottheit zu erwirken.

44 Vergleiche dazu Hose, Martin, *Studien zum Chor bei Euripides*, Teil 2, Stuttgart/Leipzig 1991, S. 340/41.

45 Hierzu Fuhrer, Therese, Der Götterhymnus als Prahlrede – Zum Spiel mit einer literarischen Form in Ovids *Metamorphosen*, in: *Hermes* 127 (1999), S. 356–67.

46 Siehe 45, 8: ἀλλὰ μὴν κατὰ φύσιν γε μᾶλλον ἔστιν ἀνθρώπων περὶ λόγῳ χρῆσθαι, ὥσπερ γε καὶ βαδίζειν, οἶμαι, μᾶλλον ἢ ὁχοῦμενον φέρεσθαι. Siehe hierzu insgesamt Höfler, Anton, *Der Sarapishymnus des Ailios Aristides*, Stuttgart/Berlin 1935, S. 21–37.

Κλῦθι, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ, χρυσήνιε Τιτάν (V. 1).

Höre, König des noerischen Feuers, Titan, der die goldenen Zügel hält [...]

Hier liegt eine konventionelle Epiklese vor, die Anrufung der Gottheit, die im Zentrum des Hymnos steht.⁴⁷

Julian eröffnet dagegen seine Rede: προσήκειν ὑπολαμβάνω τοῦ λόγου τοῦδε μάλιστα μὲν ἅπασιν, ὅσσα τε γαίαν ἐπὶ πνείει τε καὶ ἔρπει, καὶ τοῦ εἶναι καὶ λογικῆς ψυχῆς καὶ νοῦ μετείληφεν, οὐχ ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐμαντῶ.⁴⁸ Diese Eröffnung stellt keine ‚Kultgemeinschaft‘ her wie ein Hymnos, sondern sie behauptet (rhetorisch abgeschwächt durch die captatio benevolentiae des relativierenden ὑπολαμβάνω) den ‚Belang‘ der Rede für – nicht etwa einfach: ‚die Menschen‘ oder ‚die Menschen, die Verstand genug haben‘; vielmehr definiert Julian mit zwei Bestimmungen den Menschen, für den seine Rede relevant sein soll, in zweierlei Hinsicht. Die erste Bestimmung ὅσσα ... πνείει formuliert zwar zunächst nur den Begriff des Lebendig-Seins in einem allgemeinen Sinn, verweist aber durch die Form des Homer-Zitats (*Ilias* 17,447)⁴⁹ auf einen Bildungszusammenhang. Stammt es doch aus einer Rede des Zeus, in der er angesichts des Todes des Patroklos und der Trauer um ihn den Menschen als das bejammernswerteste Geschöpf auf Erden bemitleidet. Mir scheint, dass der gebildete Leser diesen Zusammenhang ‚mit‘-hörte beziehungsweise -las. Damit trägt das *Ilias*-Zitat dazu bei, das προσήκειν des Textbeginns zu erläutern. Denn der Helios-Logos betrifft den Menschen insofern, als die dargelegte Theologie aus dem Zustand der Armseligkeit herauszuhelfen beiträgt. Denn wenn die Rede dem Rezipienten das Verstehen des Helios-Gottes erleichtert, fördert sie dessen ‚Glück‘, da nach einem bei Jamblich (*De mysteriis* 10,5) formulierten Grundsatz der Weg zur Eudaimonie in der γνῶσις τοῦ θεοῦ liegt.

Die zweite Bestimmung, die Teilhabe an Sein, Seele und Geist, liefert in nuce die ‚Anthropologie‘ der Rede, da über die Begriffe Sein, Seele und Geist eine neuplatonische Definition des Menschen gegeben ist.⁵⁰ Zugleich wird über diese implizite Bestimmung auf die Voraussetzungen verwiesen, die gegeben sind, damit den Menschen γνῶσις θεοῦ zur *Eudaimonie* führen kann.

An diese Eröffnung der Rede schließt Julian eine persönliche Bemerkung an, um das προσήκειν ... οὐχ ἥκιστα ἐμαντῶ zu explizieren. Der Kaiser erläutert,

47 Zur Funktion der Hymnen des Proklos im Rahmen der Akademie siehe Erler, Michael, Interpretieren als Gottesdienst, in: Proclus et son influence, Hg. G. Boss/G. Seel, Zürich 1987, S. 179–217.

48 „Dass diese Rede Belang hat, so vermute ich, am meisten für alles, was über die Erde hin atmet und kriecht, und Anteil hat am Sein, vernunftbegabter Seele und Geist, nicht am wenigsten aber für mich.“

49 Zusätzlich liegt eine Reminiszenz an Kleanthes’ Zeus-Hymnos, Vers 5, vor, siehe Marcone (Anm. 1), S. 291.

50 Mau (Anm. 1) S. 6–14 weist detailliert nach, dass sich Julian mit dieser Bestimmung insbesondere an Jamblich anschließt (zum Beispiel Protrepticus 8: ζῆν ὅτι μάλιστα τὸν κατ’ ἐπιστήμην καὶ τὸν τοῦ νοῦ βίον), während bei Plotin und Porphyrios eine solche ‘Anthropologie’ noch nicht entfaltet wird.

dass er bereits in seiner Kindheit sich unreflektiert zu den ‚Strahlen des Gottes‘ hingezogen fühlte. Dieses Sehnen, πόθος, ist bekanntlich seit Alexander dem Großen als ‚edles‘ Verlangen etabliert, sei jedoch bei Julian von Unwissenheit begleitet worden (οὐκέτι ξυνιείς, 130d; οὐδὲ ἠπιστάμην, 131a). Allerdings verzichtet Julian darauf, seinen eigenen Weg zum Wissen zu schildern.⁵¹ Statt dessen belässt er es nach einer Art Abbruchsformel (ἀλλὰ τί ταῦτα ἐγὼ φημι, 131a) bei einigen vagen Andeutungen, um nach einem Preis derjenigen, die infolge einer εὐποτυμία die Schatzhäuser der Weisheit öffnen dürfen, und der Erklärung, mit seinem eigenen Los zufrieden zu sein,⁵² als θεράπων θεοῦ den eigentlichen Preis zu beginnen (ὁμνήσομεν, 131d). Dieser Preis selbst lässt sich in zwei große Teile gliedern,⁵³ 1. die Substanz des Helios (132c–142b) und 2. seine Kräfte und Kraftäußerungen (142b–157b). Eine solche Einteilung zeigt, dass im Hauptteil der *Helios-Rede* in Modifikation zwei Strukturelemente der Hymnenform vorliegen, nämlich (~ 1.) die Geburtslegende des Gottes und (~ 2.) die Darstellung seiner Taten, die Aretalogie.

Im der Substanz (οὐσία) gewidmeten Teil steht Julian indirekt vor der Aufgabe, einen „Gottesbeweis“ führen zu müssen. Er stellt sich dieser Aufgabe durch insbesondere zwei Argumentationsstrategien, die seiner Darlegung Plausibilität und damit Autorität geben sollen. Die eine Strategie besteht in Argumentation mit Analogien:

- ἔχει μὲν δὴ τὸ φῶς αὐτοῦ ταύτην οἶμαι τὴν ἀναλογίαν πρὸς τὸ ὁρατόν, ἥνπερ πρὸς τὸ νοητὸν ἀλήθεια (133a).⁵⁴
- τούτων δὲ ἐναργεῖς αἱ πιστεῖς ἐκ τῶν φαινομένων τὰ ἀφανῆ σκοποῦντι (133c).⁵⁵
- πολὺ δὲ πλεον ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιούμεν ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν πιστεύειν (138b).⁵⁶

Julian verwendet die Analogie als Argumentationsmittel in verschiedenen Formen, um ausgehend vom sinnlich Wahrnehmbaren auf Unsichtbares zu schließen. Dabei ‚springt‘ er durchaus auch zwischen Bereichen, die nicht zusammengehören, etwa, wenn er nicht nur von der Reinheit des Lichts auf die Lauterkeit des Helios schließt (140d), sondern sogar die formende Funktion des Lichts, die Voraussetzung der Wahrnehmung von Gegenständen sei, mit der Arbeit und For-

51 In welchem Maß hier eine Selbststilisierung (und keine autobiographische Nachricht) vorliegt, kann außer Betracht bleiben, vergleiche zum Problem Rosen, Klaus, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40 (1997), S. 126–146.

52 Zur Partie 131c siehe Marcone (Anm. 1), S. 293.

53 Vergleiche Asmus (Anm. 1), S. 133/34. Julian selbst gibt diese Disposition in 132b vor.

54 „Es steht nun, glaube ich, sein Licht in eben dem Verhältnis zum Sichtbaren wie die Wahrheit zum Intelligiblen.“

55 „Die Beweise hierfür ergeben sich für den, der das Unsichtbare erforscht, aus dem Sichtbaren.“

56 „Vielmehr halten wir es für angemessen, auf der Grundlage des Sichtbaren über das Unsichtbare Beweisgründe (respektive: Glauben) zu haben.“

mung des Goldschmieds an einer Bildsäule plausibel machen will (134c/d). Mit dieser Verwendung der analogetischen Argumentation greift er auf die alte griechische naturphilosophische Methodologie zurück, die unter dem Schlagwort ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα steht.⁵⁷ Dass Julian die seit den späten Vorsokratikern greifbare Skepsis gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung ignoriert, sei am Rande festgehalten.⁵⁸

Die zweite Argumentationsstrategie liegt darin, sich auf Autoritäten zu stützen (wobei Julian allerdings auf ‚Altersbeweise‘ verzichtet⁵⁹). Platon (*Politeia* VI 508b: 132d; 133a), Homer (*Ilias* 8,840; *Odyssee* 1,80: 136d; *Ilias* 8,24: 137a; *Ilias* 18,239/40; 21,6/7: 137b), Hesiod (*Theogonie* 371–74: 136c), Aristoteles (*De caelo* II 12, 291b34: 138a/b), Empedokles (B 27/28 Diels-Kranz: 138d) werden namentlich⁶⁰ aufgeführt, um bestimmte Aussagen über die Stellung des Helios zu den anderen Göttern zu belegen. Hinzu kommt ein Vers, der nicht zu identifizieren ist. Er soll für Julian die Theokrasie belegen:

εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις.

Julian deklariert diesen Vers als Orakel Apolls (135a/136a). Da bei Macrobius (*Saturnalia* 1,18,18) dieser Vers in abgewandelter Form (... Ἥλιος εἷς Διόνυσος) als orphisch zitiert ist, stützt sich Julian, so die communis opinio, hier eigentlich auf Jamblich, der aber nicht ausdrücklich genannt ist.⁶¹

Gestützt auf diese beiden Argumentationsstrategien entwirft Julian ein komplexes und bisweilen kompliziertes Bild der οὐσία des Helios, das damit nicht idiosynkratisch, das heißt aus neuplatonischen Axiomen, sondern aus auch für „Nicht-Neuplatoniker“ nachvollziehbaren Argumenten hergeleitet erscheint. Die-

57 Dazu Regenbogen, Otto, Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft, in: Kleine Schriften, München 1961, S. 141–194 (zuerst 1930); Diller, Hans, ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, in: Kleine Schriften zur antiken Literatur, München 1971, S. 119–143 (zuerst 1932).

58 Dazu Lloyd, G. E. R., Magic, Reason and Experience, Cambridge 1979, S. 133–36.

59 Anders zum Beispiel Plutarch im Amatorius 13 (Moralia 756b): „[...] weil du für jeden einzelnen Gott Rechtfertigung und Existenznachweis verlangst. Da muss die von den Vätern ererbte alte Überzeugung genügen; über sie hinaus kann niemand einen klaren Beweis geben und entdecken [...]“ (Übersetzung Herwig Görgemanns). Zur Rolle der Altersargumentation im Platonismus siehe Erler, Michael, Legitimation und Projektion: Die ‘Weisheit der Alten’ im Platonismus der Spätantike, in: Die Gegenwart des Altertums, Hg. D. Kuhn/H. Stahl, Heidelberg 2001, S. 313–326.

60 Darüber hinaus lassen sich im Text zahlreiche weitere, nicht als Zitat ausgewiesene Anklänge an Platon erkennen, die Marcone (Anm. 1), passim, nachgewiesen hat.

61 Siehe Geffcken (Anm. 1), S. 105 mit Anm. 11; Kern, O. (coll.), Orphicorum Fragmenta, Berlin 1922, Nummer 239. Zur latenten Benutzung von insbesondere Jamblichs (verlorenem) Kommentar zu Platons Alkibiades siehe Asmus, R., Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg 1917, Heft 3. Die sicher bestimmbaren Fragmente (siehe Dillon, J. M., Jamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum fragmenta, Leiden 1973, dort S. 72–83) geben jedoch keine deutlichen Hinweise. Dillon (S. 13) hat daher auch erwogen, Jamblichs (ebenfalls verllorener) Schrift Über die Götter einen maßgeblichen Einfluss zuzuschreiben.

ses Bild kann er katechismusartig⁶² zusammenfassen (141a–142a). Der Befund der Argumentationstechnik für diesen ‚Helios-Gottesbeweis‘ scheint nun zunächst unspektakulär. Aufschlussreicher wird er freilich, wenn man zugleich bedenkt, was Julian hier nicht tut: Er verzichtet darauf, das neuplatonische System der Welt als ein einfach gegebenes zu referieren (Die apriori-Setzung des *év* war ja der entscheidende Schritt für Plotin⁶³). Er verzichtet auf den Gebrauch der Chaldäischen Orakel, er verzichtet auf Referenztexte des Neuplatonismus wie Jamblich – jedenfalls als Bausteine der Argumentation. In bedeutsamer Weise hebt er sich sogar implizit gegen Porphyrios und Jamblich⁶⁴ ab. Denn wenn Julian Helios zum Mittelpunkt der Welt macht, nimmt er eine Position ein, die Jamblich wie Proklos ausdrücklich ablehnten und statt Helios die *ψυχή* im Zentrum der Welt verankerten.⁶⁵ Julian gebraucht dagegen die ‚Klassiker‘ und eine allgemein akzeptierte Methode. Jeder Gebildete könnte daher die Argumentation nachvollziehen. Ich komme darauf zurück.

Der längere, zweite Teil der Rede ist den Fähigkeiten und Kräften des Helios gewidmet, die in drei Schritten gewürdigt werden. Julian handelt zuerst von den ‚überweltlichen‘ Kraftäußerungen (*αἱ ὑπερκόσμοι δυνάμεις*, 143b–145c), dann den Kraftäußerungen in der sichtbaren Welt, die sich am Himmel vollziehen (*αἱ προσκόσμοι δυνάμεις*, 145c–150d), und schließlich den Kraftäußerungen ‚unter dem Monde‘, das heißt in der Welt (150d–157b).

Im ersten Schritt bedient sich Julian in der Darstellung der *ὑπερκόσμοι δυνάμεις* wiederum der Analogie, um die Kraft des Helios aufzuweisen, mit der er die ‚denkende Substanz‘, die *νοερά οὐσία* zu einer Einheit verbindet. Interessanterweise gebraucht er dabei nicht allein die Physik, das heißt zieht die Gesamtverbindung der Grundelemente zu einem Kosmos heran (143c), sondern auch die Ästhetik. Denn Helios ist qua Theokrasie auch Apollon Musagetes, der (scilicet in der Kunst) die *καλλίστη νοερά σύγκρασις* bewirkt (144b). Mit der Darstellung der Kräfte in der Welt hat es Julian leichter, da er nunmehr die ‚Evidenz‘, das Zeugnis der Augen gebrauchen kann (*ἐπεὶ δὲ ὄμματα, φησὶν, ἀκοῆς ἐστι πιστότερα*, 145c). Diese ‚Evidenz‘, etwa des Sternenhimmels (vergleiche 146d: *οἱ τε γὰρ πλάνητες εὐδὴλον ὅτι κτλ.*), nutzt er ausgiebig, wobei er ihre Beweiskraft durch den Hinweis erhöht, dass seine Beobachtungen und Schlüsse von allen

62 Gallinari, A., *Il pensiero politico-educativo dell' imperatore Giuliano l'Apostata*, Cassino 1995, S. 107, verweist auf die Nähe der sprachlichen Gestaltung dieser Partie zum Nicaenum.

63 Zusammenfassend dazu Dörrie, H., Plotin. Philosoph und Theologe, in: *Platonica Minora*, München 1976, S. 361–374 (zuerst 1963).

64 Vergleiche Bregman, Jay, *Elements of the Emperor Julian's Theology*, in: *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*, Hg. J. J. Cleary, Aldershot 1999, S. 337–350, hier 343, Anm. 15.

65 So Proclus *In Platonis Timaeum* 171d, vergleiche Mau (Anm. 1) S. 74/75. Siehe auch Witt, R. E., *Jamblichus as a forerunner of Julian*, in: *De Jamblique a Proclus*, Hg. H. Dörrie (*Entretiens sur l'antiquité classique* 21), Vandoeuvres-Genève 1974, S. 35–64, hier 53/4, der die andere Rolle des Helios bei Julian auf dessen Mithras-Verehrung zurückführt. Meine Überlegungen versuchen die Differenz mit der persuasiven Funktion zu erklären.

nachvollzogen werden können, „die den Himmel nicht bloß beiläufig oder wie Hornvieh betrachten“ (148c).

Die Schöpfung lässt mithin die Menschen die sie wirkenden Götter und hinter ihnen Helios verstehen (ξυνῆκαν γὰρ ἄνθρωποι τῶν θεῶν ἐξ ᾧ ὁ θεὸς ὅδε ἐργάζεται, 148d).

Lediglich für eine durchaus kühne Konstruktion muss Julian ein anderes Beweisverfahren heranziehen: Abweichend vom Mythos will er Athene nicht aus dem Haupt des Zeus, sondern aus König Helios als ganzem geboren sein lassen (149b). Hierfür zieht er zwei Hexameter heran, von denen der zweite aus Homer stammt (*Ilias* 8, 540), der erste nicht identifizierbar ist.⁶⁶ Ein kurzer Exkurs verstärkt Julians Konzept des Götterhimmels durch einen ‚Altersbeweis‘: Über eine von Jamblich⁶⁷ stammende interpretatio Graeca der in Emesa gemeinsam mit Helios verehrten Gottheiten Monimos und Azizos als Hermes und Ares gewinnt der Kaiser ein weiteres Indiz für die von ihm postulierte Position des Helios unter den Göttern.

Die weitere Argumentation über Helios’ Wirkungen in der sichtbaren Welt fokussiert auf dessen ‚Wohltaten‘. Julian berührt dabei die Vorstellung vom Aufstieg der Seelen nur in einer Praeteritio⁶⁸ und stuft sie als Gegebenheit ein, die „mehr geglaubt als dargestellt“ (= bewiesen) werden könne (πιστευέσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω, 152b). Stattdessen stellt er wiederum die ‚Evidenz‘, das für alle Erkennbare, in den Vordergrund (τὰ δὲ ὅσα γνώριμα πέφυκε τοῖς πᾶσιν οὐκ ὀκνητέον ἐπεξελεῖν, 152b). Ausgehend von einem Platon-Wort (*Epinomis* 977): οὐρανὸν [...] ἡμῖν γενέσθαι τῆς σοφίας διδάσκαλον führt Julian aus, wie der Mensch durch Helios sowie die von ihm ausgehenden Götter Dionysos und Apoll seine Weisheit, seine ‚Kultur‘ und seine staatliche Ordnung gewonnen habe.⁶⁹ Mit dem Gedanken an die Kultivierung der Welt durch griechische Gesittung und römische Herrschaft (152d) gelingt es Julian, einen ‚gleitenden Übergang‘ zu Rom (das er antiquarisch als griechische Gründung deutet) und den Helien herzustellen, die der Ausgangspunkt der Rede waren.⁷⁰ Allerdings frappt hier die Argumentation, da Julian alles daran setzt, auch Rom als Produkt des Helios zu deuten: ἡμῖν δὲ ἐστὶν ἀρχηγὸς καὶ τῆς πόλεως. Hierfür ist die Theokratie Voraussetzung, die Helios mit Zeus/Juppiter (auf dem Capitol) und

66 ἵκετο δ’ ἐς Πυθῶνα καὶ ἐς γλαυκῶπα Προνοίην.

67 Es ist nicht zu ermitteln, ob die für Jamblich bezeugte Junktur von Hermes und Ares mit Helios mit der bei Macrobius (*Saturnalia* 1,19,1/7) für Jamblich zu gewinnenden Information über dessen Identifikation von Hermes, Ares und Helios zu verbinden ist.

68 ὑμνεῖσθω τε ἄλλοις ἀξίως, 152b.

69 Hier begründet Julian wiederum sein Bild der Rolle des Helios per analogiam: Dass Helios ‘Aphrodite und Athene’ einsetzte und Sexualität lediglich als Mittel der Fortpflanzung aufzufassen befähige, werde durch den von Helios vollzogenen Jahresverlauf gezeigt, der alle Lebewesen (suo tempore) zur Reproduktion veranlasse.

70 Vergleiche Classen, Carl-Joachim, Julian und die Römer, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaften 26 (2002), S. 151–170, hier 164/5.

mit Apoll (auf dem Palatin) gleichsetzt (153d).⁷¹ Interessant ist der Weg, auf dem Julian die die Zwillinge säugende Wölfin mit Helios verbindet:⁷² Da das Jahr auf Griechisch *λυκάβας* (von Julian als „Wolfsgang“ gedeutet) heiße und den Gang der Sonne/des Helios bezeichne, sei erwiesen, dass der Wolf Helios heilig sei. Romulus/Quirinus wird auch auf Helios bezogen, indem die Sage über seinen Tod durch Blitzschlag⁷³ als Vernichtung lediglich des Sterblichen an ihm und Indiz für den Wiederaufstieg seiner Seele zu Helios durch Hilfe Selenes gelesen wird (154c/d). Als abschließenden Beweis für die Bedeutung des Helios führt Julian die Kalender- und Festbräuche anderer Völker und schließlich der Römer an.

Der Kaiser beendet seine Rede mit einem Gebet an Helios und die anderen ‚königlichen Götter‘. In diesem Gebet, das zunächst eine lange Reihe von Appositionen enthält, die das Wesen des Helios apostrophieren und damit die Epiklesen des Hymnos repräsentieren, bittet Julian ‚seinen‘ Gott, seinen Dienst für das Reich leisten zu dürfen.

Damit könnte die Rede schließen. Doch Julian fährt mit einer Apostrophe an Salustios fort. Das gerade Dargelegte habe der Kaiser in drei Nächten verfasst. Wenn Salustios eine tiefergehende Darstellung (*τελειότεροι [...] καὶ μυστικώτεροι λόγοι*, 157c) wolle, müsse er die entsprechenden Schriften Jamblichs lesen, die die Vollendung menschlicher Weisheit darstellten (*τὸ τέλος [...] τῆς ἀνθρωπίνης [...] σοφίας*, 157c). Julian bekennt hier zugleich, dass er auf Jamblich aufbaut.⁷⁴ Diese Verbeugung vor Jamblich ist zwar angesichts der Bedeutung von dessen Platonismus für den Kaiser nicht überraschend,⁷⁵ in ihrer Zuspitzung, die letztlich die gesamte Schrift entwerten müsste, nähme man sie beim Wort, jedoch zunächst erstaunlich. Hinzu kommt, dass Julian, soweit erkennbar,⁷⁶ deutlich von Jamblich abweicht. Denn der Kaiser hat nicht *νοῦς* oder *ψυχή* ins Zentrum der Welt gestellt, sondern Helios.

Diese Merkwürdigkeiten müssen erklärt werden. Am Anfang der Rede hatte Julian die Bedeutung dessen, was er sagen würde, auch für sich selbst festgestellt. Ferner hatte er darauf verzichtet, im Referat seiner Beziehung zu Helios von Kindesbeinen an seinen eigenen Weg vom Ahnen zum Wissen auszuführen. Am Ende der Rede steht sein Wunsch: *δοίη δὲ ὁ μέγας Ἥλιος μηθὲν ἔλαττόν με τὰ περὶ αὐτοῦ γινῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ δὲ τοὺς μανθάνειν ἄξιους* (157d).⁷⁷ Es scheint, dass damit noch einmal auf den Anfang der Rede zurückgegriffen wird. Allerdings ist durch die Rede selbst ein *γινῶναι*

71 Vergleiche Mau (Anm. 1), S. 87.

72 Vergleiche damit Macrobius, *Saturnalia* 1,17,39.

73 Vergleiche Plutarch, *Vita Romuli* 12,2.

74 157d: [...] Ἰάμβλιχον, ὅθεν δὴ καὶ νῦν ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντα διεληλύθαμεν.

75 Vergleiche etwa auch 146b.

76 Vergleiche Mau (Anm. 1), S. 38/39.

77 „Möge mir aber der gewaltige Helios vergönnen, ebenso zur Erkenntnis seines Wesens zu gelangen und alle insgesamt, ganz besonders aber diejenigen, die es kennen zu lernen verdienen, darüber zu belehren.“

τὰ περὶ Ἡλίου für den Leser möglich und idealiter vollzogen. Doch nicht nur für den Leser, auch für den auctor Julian selbst, der mit seiner Argumentation geradezu seinen Weg vom Ahnen zum Wissen nachvollzieht. Der Text, so darf man behaupten, stellt eine argumentative Selbstvergewisserung des Autors dar. Dieser Form der argumentativen Selbstvergewisserung, die nicht einfach die ‚Lehre‘ Jamblichs referiert, sondern mit Beweisgängen operiert, ist auch die systemische Abweichung geschuldet. Hätte Julian den νοῦς ins Zentrum seiner neuplatonischen Welt gestellt, wäre seiner Argumentation die ‚Evidenz‘, auf deren Beweiskraft er, wie gezeigt, so nachhaltig setzt, verloren. Heinrich Dörrie hat den Neuplatonismus als Theologie einmal so charakterisiert: „Diese Theologie schließt keine Heilslehre und noch weniger eine Heilserwartung ein. Sie bildet vor allem keine Gemeinde; sondern jedem ist es überlassen, selbst den Weg zur Erkenntnis zu finden.“⁷⁸ Julian aber ‚will‘ die Gemeinde, er braucht sie für seine ‚Kirche‘. Er kann es daher nicht einfach den Menschen (wobei er sich natürlich, wie eingangs dargelegt, nicht den ‚Massen‘, sondern den intellektuellen Eliten zuwendet) überlassen, selbst zur γνῶσις θεοῦ zu gelangen. Er will sie dezidiert für seine Sache gewinnen (ein Neuplatoniker stünde diesem Ziel fremd gegenüber), anleiten, belehren und überzeugen. Dafür braucht er beweiskräftige Instanzen. Jamblichs νοῦς würde keine Überzeugungskraft haben, da eine Jamblichsche Theologie keinen Gottesbeweis mit Indizien aus der sichtbaren Welt ermöglicht. So weicht Julian von Jamblich ab und errichtet ein System um einen auch sichtbaren, das heißt nachweisbaren Gott: Ἡλίου, dessen οὐσία er in seiner als ὕμνος χαριστήριος aufgefassten Rede nach Kräften ‚gezeigt‘ hat (φράσαι, 158a). Erst der so für eine neuplatonische Theologie Gewonnene wird auf Jamblich und dessen ‚tiefere‘ Einsicht verwiesen.

Anders als die Helios-Rede, die dem ‚Beweis‘ des Gottes gewidmet war, steht Julian in der Rede für die Göttermutter vor einem doppelten argumentativen Problem. Nicht allein hatte er die christliche Polemik gegen Kybele und ihren Kult zu entkräften, vielmehr genügte es nicht, der Tradition, das heißt einem ekstatischen und sinnlichen Kult aufzuhelfen. Julian musste das Bild der Göttermutter seinen grundsätzlichen Vorstellungen vom Göttlichen und ihren Kult seiner Vorstellung von der ‚Reinheit‘⁷⁹ auch der Priester⁸⁰ anpassen.⁸¹

78 Dörrie, Heinrich, Plotin. Philosoph und Theologe, in: *Platonica minora*, München 1976, S. 361–74, hier 372.

79 Vergleiche dazu Bowersock, Glen Warren, *Julian the Apostate*, London 1978, S. 79–93: „The Puritanical Pagan“.

80 Zu den politischen Dimensionen dieser Erwartungen an Priester vergleiche Brauch, Thomas, *The Political Philosophy of the Emperor Julian as found in his Writings, Administration and Propaganda*, Ph.D.-Thesis, University of Minnesota 1980, S. 277–284.

81 Vergleiche zu diesem Problem insgesamt Così, Dario M., *Casta Mater Idaea. Giuliano l’Apostata e l’etica della sessualità*, Venedig 1986, wobei allerdings eine zum Teil biographische Betrachtungsweise (*La vita sessuale di Giuliano*, S. 60–75) vorliegt.

Der Kybele-Kult war ein leichtes Ziel für christliche Angriffe.⁸² Die Kultpraktiken mit ihrer speziellen Verbindung von Blut und Sexualität figurieren seit den Apologeten (Aristides, *Apologie* 11,5; Justin, *Apologie* 1,27,4 und öfter) als Monument von Unsittlichkeit und Grausamkeit. Man spottet über einen ‚kastrierten‘ Gott, man ‚euhemerisiert‘ die Kultlegende von Kybele und Attis zu einer Geschichte einer eifersüchtigen Königin (Firmicus Maternus, *De errore* 3). Kurz und prägnant benennt das unter dem Namen Cyprians überlieferte Carmen *Ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum* den Kult als Brandmal, das eine *infamia turpis* in seine Anhänger einbrennt (Vers 8).⁸³

Dass der Kybele-Kult um die Mitte des vierten Jahrhunderts Anziehungskraft besaß,⁸⁴ zumal in seiner Ausgestaltung der Riten und Mysterien Momente einer Heilerwartung und Erlösung sichtbar waren, zeigt etwa der sogenannte Festkalender des Filocalus von 354, der für den Zeitraum vom 15. bis zum 28. März einen liturgischen Ablauf zeigt, der mit einer Schilfrozession und einem Stieropfer beginnt, das an Attis' Schicksal am Fluss Gallos erinnern soll, Fastentage enthält (νηστεία, Sallust, *De diis* 4) und mit geheimen Zeremonien endet.⁸⁵ Festkalender und das pseudo-cyprianische Carmen zeigen, dass Julian einen durchaus nicht erstorbenen Kult⁸⁶ fördern wollte, dass seine Maßnahmen,⁸⁷ dem Hauptort des Kybele-Kultes, Pessinus, den er wohl im Sommer 362 besucht hatte,⁸⁸ wieder zu altem Glanz zu verhelfen, nicht apriori hoffnungslos waren.

Allerdings gab es ein Problem. Die am orgiastischen Kybele-Kult Beteiligten, zumal die Priester, repräsentierten das durch Kybele und Attis dargestellte Prinzip von Tod und Wiedergeburt ekstatisch und sexuell konnotiert. Julian verlangte von der Priesterschaft seiner paganen Religion (*epistula* 48 Weis, 293a) ἀγνεία περὶ τὸ σῶμα. [...] ἀγνεύειν δὲ χρὴ τοὺς ἱερέας οὐκ ἔργων μόνον ἀκαθάρτων οὐδὲ ἀσελγῶν πράξεων, ἀλλὰ καὶ ῥημάτων καὶ ἀκροαμάτων τοιούτων (300c).⁸⁹ Er verbietet ihnen sogar die Lektüre von Archilochos und Hipponax

82 Siehe hierzu Ristow, Günter, Kybele, in: Reallexikon für Antike und Christentum (im Druck).

83 Vergleiche dazu Nock, A. D., Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933, S. 159/60.

84 Noch immer wichtig dazu Bloch, Herbert, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Hg. A. Momigliano, Oxford 1963, S. 192–218, hier besonders 202–204.

85 Vergleiche Thome (Anm. 1), S. 52.

86 Vergleiche die Nachweise bei Geffcken (Anm. 1), S. 294/95.

87 In einem Brief (*epistula* 36 Weis, 388c) ernennt er eine Demeter-Priesterin, Kallixeine, zusätzlich zur Priesterin der Kybele in Pessinus; in einem Brief an Asarkios, den Oberpriester von Galatien (*epistula* 39 Weis, 431d/32a) stellt er Pessinus Unterstützung in Aussicht: εἰ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν ἴλεων καταστήσουσιν ἑαυτοῖς. Die gesamte Einwohnerschaft soll Bittflehende der Göttin werden.

88 Anders Bringmann (Anm. 1), S. 120: „In Pessinus erlebte er die bittere Enttäuschung, dass der Kult und die Verehrung der Göttin fast in Vergessenheit geraten war.“

89 „Rein halten müssen sich aber die Priester nicht nur von unreinen Werken und zuchtlosen Handlungen, sondern auch von ihrem Aussprechen und Anhören.“ (Übersetzung Weis).

(300c). Unter dieser Prämisse ist es erstaunlich, dass Julian einen Hymnos, das heißt wiederum eine Lobrede auf die Göttermutter verfasste.

Die Methode, die Julian für die Rettung des Kybele-Kultes wählte, ist die Allegorese. Er bediente sich damit eines Interpretationsverfahrens, das eine bis ins fünfte Jahrhundert v.Chr. zurückreichende Tradition hatte und sich etwa bei der Verteidigung der religiösen Valenz des Homer-Textes bewährt hatte.⁹⁰ Auch die jüdische Theologie hatte durch Aristobulos und Philon entsprechende Versuche unternommen, exegetische Probleme in Teilen der Tora allegorisch zu bewältigen. Hier lag auch ein Ansatzpunkt für antichristliche Polemik: Kelsos, so jedenfalls kann man einer – leider kurzen – Notiz bei Origenes (*Contra Celsum* 4,51) entnehmen, kritisierte jüdische und christliche Versuche der Allegorese, dass diese noch ‚schändlicher und absurder‘ als die zu erklärenden Mythen seien (τῶν μύθων αἰσχίους καὶ ἀποπώτεραι).⁹¹ Allerdings ist ein Ringen der christlichen Theologie um das exegetische Prinzip der Allegorese unübersehbar. Origenes hatte versucht, Kelsos’ Spott über die *Genesis* („Märchen für alte Frauen“, 4,39) durch Analogisierung dieser Teile der Bibel mit Platons Mythen zu begegnen, dafür aber die harsche Kritik der christlichen Theologen geerntet, die auf einem streng literalen Verständnis der Bibel beharrten.⁹² Zugleich wollte man sich aber dieses Instruments nicht ganz begeben, wie etwa Augustin zeigt, der zwar in *De Genesi contra Manichaeos* die Manichäer der Willkür in der Textauslegung durch Allegorese beschuldigt⁹³ und den Literalsinn verteidigt, in *De doctrina christiana* (3,10,14) jedoch reklamiert: *ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas*.

Dass Augustin hier eine Maxime formuliert, die auch in paganen Kulturen praktiziert wurde, zeigt eine Notiz in einem Brief, in der er berichtet, wie er Zeuge wurde, wie in paganen Tempeln Priester dem Volk Göttermythen allegorisch auslegten.⁹⁴ Julian würde Augustin gewiss zugestimmt haben: *At enim illa omnia, quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda sapientibus*.

90 Vergleiche Hammerstaedt, Jürgen, Die Homerallegorese des älteren Metrodor von Lampsakos, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 121 (1998), S. 28–32, mit weiterer Literatur.

91 Hierzu Cook, John G., The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, Tübingen 2004, S. 63.

92 Vergleiche etwa Eustathius von Antiochien, De engastrimytho contra Origenem 21,3; 22; Theophilus von Alexandria, In Esaiam 6,1–7; Theodor von Mopsuestia, Commentarius in epistulam ad Galatos 4,24. Dazu insgesamt Fiedrowicz, Michael, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, Bern/Berlin/Frankfurt(Main)/New York/Paris/Wien 1998.

93 Siehe Pollmann, Karla, Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana, Freiburg/Schweiz 1996, S. 18/19.

94 Epistula 91,5, dazu Nock (Anm. 83), S. 159.

Hiermit konvergiert Julians Position,⁹⁵ dass gerade das Seltsame, Absurde der Mythen den Weg zur Wahrheit bahne: „Je auffallender und wunderbarer eben das Rätsel ist, um so eindringlicher scheint es uns zu beschwören, nicht den bloßen Worten zu glauben, sondern uns um das verborgene Geheimnis zu bemühen [...]“, schreibt er in seiner *Rede gegen den Kyniker Heraklios* (217c) und wiederholt den Gedanken in der *Rede auf die Göttermutter* (170a).⁹⁶

Das Ergebnis einer solchen Bemühung um das verborgene Geheimnis stellt nun diese Rede insgesamt dar: τίς μὲν ὁ Ἄττις ἦτοι Γάλλος, τίς δὲ ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ, καὶ ὁ τῆς ἀγνείας ταυτησὶ τρόπος ὁποῖος (159a) – so formuliert Julian zum Eingang der Rede die Aufgabenstellung des Rätsels, das er im Folgenden lösen wird. Dabei geht er radikaler als andere Interpreten vor, da er nicht nur den Mythos selbst allegorisiert, sondern auch den Kult. Letzteres ist freilich der Notwendigkeit geschuldet, ἀγνεία auch den Priestern zuschreiben zu können, die buchstäblich unsittlich handeln.

Die Argumentation der Rede besteht mithin in einer großen Allegorese, einer Interpretation, die Kybele und Attis als Wesenheiten der intellektuellen Welt auffasst, in Attis die Substanz des zeugenden und schöpferischen Geistes (τοῦ γονίμου καὶ δημιουργικοῦ νοῦ, 161c)⁹⁷ sieht, in der Göttermutter die Quelle der intellektuellen und schöpferischen Götter (ἡ τῶν [...] νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή, 166a)⁹⁸ und schließlich im Fluss Gallos die Kreisbahn der Milchstraße (165c).⁹⁹ Der Mythos, in dem Kybele aus Eifersucht Attis entmannt, mutiert dementsprechend bei Julian zur verhüllten Beschreibung eines kosmologischen Geschehens, nach dem das Prinzip der Schöpfung und des Werdens (= Attis) in die Materie hinabsteigt, sich zum Sein umwendet (das heißt hier zur Mutter) und in seiner schöpferischen Bewegung innehält (das heißt hier: Entmannung).¹⁰⁰

Um diese Deutung mit Autorität zu versehen, bedient sich Julian verschiedener Mittel. Zunächst operiert er mit dem Gesichtspunkt der ‚Tradition‘. Er referiert die Einführung des Magna-Mater-Kultes in Athen (159a) und in Rom (159c) und leitet daraus den anerkannten Wert des Kultes und damit der Göttin ab (160d: ἔδειξεν [ein Verbum, das den ‚Beweis‘ anzeigt] ἡ θεός [...]). Ferner interpretiert

95 Siehe dazu Thome (Anm. 1), S. 39–42. Vergleiche auch Riedweg, Christoph, Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (Contra Galilaeos, Fragment 17,10–12 Masaracchia), in: κορυφαῖο ἀνδρά. Mélanges offerts à André Hurst, Hg. A. Kolde/A. Lukinovich/A.-L. Rey, Genf 2005, S. 367–75, der instruktiv an einem Beispiel die Position Julians zur allegorischen Deutung des Alten Testaments untersucht.

96 „Die Alten suchten vielmehr stets die Gründe der Dinge unter Anleitung der Götter [...] sie suchten sie unter Führung der Götter zu finden und [...] hüllten sie das Resultat in seltsame Mythen, damit wir durch die Seltsamkeit und das Widersprechende die Erdichtung entdecken und dadurch zum Aufsuchen der Wahrheit angeregt werden sollten.“

97 Mau (Anm. 1), S. 92/93 bezieht dies auf Jamblichs ‘Dritten nus’.

98 Dazu Mau (Anm. 1), S. 100/1.

99 So auch Salustius 4, Mau (Anm. 1), S. 98/99.

100 Vergleiche 175a/b.

er die Chronologie des Festes als ‚Beweis‘: τεκμήρια δε ἔστω μοι τούτου ὁ χρόνος ἐν ᾧ γίνεται (168c).

Die Beweiskraft und Autorität der Rede ergibt sich damit aus der Schlüssigkeit der Allegorese und den Indizienbeweisen aus Tradition und Chronologie. Hierzu gehört ferner, dass Julian durch einen Trick die Stringenz seiner allegorischen Deutung behauptet. Denn für den Anspruch auf Geltung seiner Interpretation ist nahezu entscheidend, dass es keine alternativen Deutungen von Mythos und Kult gibt, da sonst die Autorität des Vorgetragenen durch die mit der Alternative vorgenommene Relativierung zusammenbräche. Eine solche Bedrohung für Julians Deutung lag indes vor. Denn Porphyrios hatte, wie Eusebios bezeugt, den Attis als Symbol für den Frühling gedeutet.¹⁰¹ Diese Auffassung wäre hinreichend verhängnisvoll für Julians Allegorese. Dies erklärt eine seltsame Partie der Rede auf die Göttermutter. Julian schreibt (162c): „Über den Gegenstand [...] hat, wie ich höre, auch der Philosoph Porphyrios schon geschrieben. Da ich jedoch seine Auffassung nicht gelesen habe, so weiß ich freilich nicht, ob meine Rede gelegentlich einmal in irgend einem Punkt mit ihr zusammentreffen wird.“ Julian kann Porphyrios’ Traktat nicht gänzlich ignorieren, erspart sich aber über die Fiktion der Unkenntnis eine Auseinandersetzung, die für seine Konstruktion fatal wäre.

Man hat Julians Götterhymnen gelegentlich kritisch beurteilt. Es habe ihm an der Zeit für eine sorgfältige Vorbereitung gefehlt, seine Gedankenführung sei flüchtig und die Texte deswegen schwer verständlich.¹⁰² Dass diese Vorwürfe zutreffen, wird jeder Leser bestätigen. Gleichwohl darf man den Reden eine argumentative Kraft attestieren, die das Ziel Julians, eine pagane Theologie zu konstruieren, fördern. Die Neuplatoniker späterer Zeit hat Julian beeindruckt. Es scheint, dass Proklos’ Hymnendichtung auf Helios (*Hymnus* 1) und die Göttermutter (*Hymnus* 6) auch Julian rezipierte.¹⁰³ Bezeichnend ist, dass Marinus in seiner Proklos-Biographie den Tod seines Lehrers nach der Regierungszeit Julians datiert.¹⁰⁴

101 Eusebius, *Praeparatio evangelica* 3,11,12. Vergleiche Mau (Anm. 1), S. 92 mit Anmerkung 4.

102 Bringmann (Anm. 1), S. 117.

103 Vergleiche dazu Van den Berg, Robert M., *Proclus’ Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden/Boston/Köln 2001, S. 170 und 172.

104 Marinus, *Vita Procli* 36.

Quae philosophia fuit, satura facta est

Julians ‚Misopogon‘ zwischen Gattungskonvention und Sitz im Leben

Markus Janka

Piae memoriae

Adolf Lippold

(* 23. Oktober 1926 † 11. Juni 2005)

Mit Julian „dem Abtrünnigen“ wird im nachkonstantinischen Imperium Romanum nicht nur ein neuplatonischer Philosoph und paganer Reaktionär für wenige Jahre zum Herrn der Welt. Militärische und religionspolitische Feldzüge sind ihm als Schauplätze seines Schaffensdrangs offenbar nicht genug. Wie der erste Philosoph auf dem Kaiserthron, sein abgöttisch verehrtes Vorbild Mark Aurel, betritt er als schreibfreudiger Literat auch die publizistische Bühne. Doch welch ein Graben klafft zwischen den *Selbstbetrachtungen* des stoischen Weisen und den durchweg extrovertierten, bisweilen pamphletartigen Schriften seines spätantiken Epigonen! Mit dem gewiss sonderlichsten Erzeugnis dieser fieberhaften Produktivität hat der Kaiser in der keineswegs standesgemäßen Rolle als Satiriker Literaturgeschichte geschrieben. Zu dieser *Antiochenischen Rede/Schrift* oder „Barthas-ser“-Schrift (*Misopogon*)¹ hat Julian sich durch seine ebenso faszinierende wie befremdliche Hassliebe zu den aufsässigen Bewohnern des freizügigen Stadtstaates am Orontes hinreißen lassen. Die gescheiterte Liaison zwischen dem Alleinherrscher und Antiocheia beschäftigt nicht nur die historisch-philologische Forschung seit über 1600 Jahren. Sie hat auch Dichter und Romanciers beflügelt. Vier Beispiele aus unterschiedlichen Epochen und Gattungen nehmen jeweils die Annäherung des jungen Kaisers an die prächtige syrische Metropole in den Blick:

Das war ein vergnüglich Leben!
Zwischen Palmen, schlank und glatt,
Funkelte im Abendwinde
Antiochia, die stolze Stadt.

1 Vgl. Geffcken, Johannes, *Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten)*, Leipzig 1914, S. 116 über „diese Rede, die im gewissen Sinne in der Antike ihres Gleichen nicht besitzt“.

I was almost sad when it came time to leave (Tarsus). But I consoled myself with the thought that I was exchanging Tarsus for Antioch, *the Queen of the East*. I shudder when I recall my excitement.

Als er am 18. Juli (362) den Paß hinter sich gebracht hatte, sah Julian zum erstenmal die Mauern und Türme von Antiochia in der Sommersonne glänzen. Er war 1100 km von Konstantinopel entfernt und kam nun in eine für ihn ganz neue Welt.

JULIAN. ... Konstantinopel ist mir zuwider; Ihr Galiläer habt alles getan, um es mir zu verleiden. Ich gehe nach Antiochia; dort finde ich besseren Boden.

Das erste Zeugnis – es stammt aus Joseph von Eichendorffs (1788–1857) Vers-epos *Julian* (1853) – lässt die „stolze Stadt“ mit ihrem Wohlleben und ihrem eleganten Glamour vor dem geistigen Auge des Lesers erstehen.² Der zweite Text ist dem historischen Roman *Julian* (1962/1964) des US-amerikanischen Bestseller-autors Gore Vidal (*1925)³ entnommen. Dort wird eine spätere Lektüre der (nicht historischen) Tagebücher Julians durch seine Freunde Libanios und Priscus als Rahmenerzählung fingiert. Antiocheia erstrahlt im Tagebucheintrag des Kaisers respektbeischend als „Königin des Ostens“.⁴ Im dritten Text beschwört Robert Browning (1914–1997) in seiner wissenschaftlich fundierten biographischen Julian-Erzählung die wehrhafte Pracht der in der Sommersonne glänzenden Stadt.⁵ Aber auch die – zunächst verlockende, weil Unabhängigkeit versprechende – Ferne zu Julians bisherigem Wirkungskreis schwebt über der Szenerie. Und diese „neue Welt“ birgt für den voller Pläne steckenden und mit großen Erwartungen eintreffenden Kaiser bittere Enttäuschungen. Die überspannten Hoffnungen, die Julian in die Stadt des „Weisheitsfreundes“ Libanios setzt und die angesichts der Widerständigkeit der Antiochener rasch zunichte werden, prägen auch die ersten beiden Schauplätze, Konstantinopel und Antiochia, von Henrik Ibsens (1828–

2 von Eichendorff, Joseph, Werke Band I, München 1970, S. 380.

3 Vidal, Gore, *Julian*, New York 1970 (erstmalig: 1962/1964), S. 358. Zu den mannigfachen Transformationen der Antike im Werk Vidals vgl. Janka, Markus, *Caligula* als Filmstar in (Gore Vidals) *Caligula* (1979/80): Ein seriöser Beitrag zur Sueton-Rezeption?, in: Pontes II. Antike im Film, Hg. M. Korenjak/K. Töchterle, Innsbruck, Wien, München, Bozen 2002, S. 186–200, im Zusammenhang mit dem Drehbuch zu *Caligula* (1979/80) vgl. besonders S. 192: „Vidal ist seit seiner Kindheit in Washington, dem ‚neuen Rom des neuen Imperiums‘, geradezu fanatisch an der Antike interessiert. Direkte Rekurse auf antike Stoffe finden sich etwa in den historischen Romanen *Julian* (1964) und *Creation* (1981) sowie in den Drehbüchern *The Golden Age* (ein nie realisiertes Frühwerk über das klassische Athen, das mit Sokrates’ Prozeß beginnt) und – vor allem – *Ben Hur*..., dem monumentalen Welterfolg von 1959“.

4 Antike Belege für Antiocheias „Ehrentitel *Kleinod des Ostens*“ (Bidez, 1940, S. 297) hat Bidez, Joseph, *Julian der Abtrünnige*, aus dem Französischen übersetzt von Hermann Rinn, München 1940, S. 418, Anm. 1 zusammengetragen, vgl. besonders Ammianus Marcellinus 22,9,14: *Antiochiam, orientis apicem pulchrum*.

5 Browning, Robert, *Kaiser Julian. Der abtrünnige römische Herrscher*, München 1988, S. 214.

1906) opulentem fünftaktigem Historiendrama *Kaiser Julian* (1873),⁶ in dem sich die als viertes Beispiel zitierte Figurenrede findet.⁷ Der Dramatiker Ibsen hat sich wie der Romancier Vidal bei seiner kreativen Transformation des Julianstoffes in auffälliger Weise vom *Misopogon* inspirieren lassen und somit seinem Protagonisten auch als Literaten ein Denkmal gesetzt.⁸ Nicht zuletzt diese prominente, aber in den einschlägigen Untersuchungen außer Acht gelassene⁹ Wirkungsgeschichte hat mich zum Vorschlag einer neuen Lektüre der Schrift bewegt.

Ich werde im Folgenden versuchen, mit dem methodischen Instrumentarium der literaturwissenschaftlichen Textanalyse in ihrer klassisch-philologischen Spielart neues Licht auf dieses eigentümliche Dokument herrscherlicher Publizistik zu werfen. Aus diesem Blickwinkel könnte sich nicht nur eine ästhetische Neubewertung des viel gescholtenen *Misopogon*, der letzten Schrift¹⁰ des zweiten Philosophen auf dem Kaiserthron, ergeben; auch der spezifische Beitrag dieser Veröffentlichung zu Julians philosophisch motivierter Reaktion gegen das Christentum sollte auf diesem Weg erhellt werden.

-
- 6 Es handelt sich um den zweiten Teil *Kejser Julian* des Doppelschauspiels *Kaiser und Galiläer* (norw.: *Kejser og Galilæer*), dem Ibsen den Untertitel „Ein welthistorisches Schauspiel“ verlieh, das er mehrfach als sein Hauptwerk bezeichnete und das, wenngleich nur „Lesedrama“, als „die künstlerisch bedeutsamste Auseinandersetzung mit der Gestalt Julians“ gilt (Keutler, Franz J., *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 8, München 1988, S. 319–321, hier 321). Der erste Teil *Cäsars Abfall* (*Cæsars frafald*) umspannt den Zeitraum von 351 bis 361 n.Chr.
- 7 Ibsen, Henrik, *Sämtliche Werke*, hg. von Julius Elias und Paul Schlenther, 3. Band, Berlin 1921, S. 307.
- 8 Direkte metatextuelle Referenzen finden sich etwa bei Ibsen (Anm. 7), S. 362: „JULIAN. Ich arbeite gerade jetzt eine Schrift aus, die ich ‚Der Barthasser‘ betitele. Und wißt Ihr, gegen wen sich diese Schrift richtet? Sie richtet sich gegen Euch, Ihr Bürger von Antiochia, – ja, gegen Euch, die ich in der Schrift ‚unwissende Hunde‘ nenne“; vgl. auch S. 367: „JULIAN zum Priester der Kybele. ... Ich bereite schon eine Schrift wider den Galiläer vor; ... und wenn seine Anhänger d i e zu lesen bekommen, – und wenn noch dazu der ‚Barthasser‘ –“; Vidal (Anm. 3), S. 391: Julians Eintrag über den zunehmend beißenden Spott gegen seine Person: „I was so much affected by this attack that on the same day that I read it, I wrote an answer in the form of a satire called „Beard-Hater““. Darauf folgt Libanios’ Relativierung von Julians Sicht, er (Libanios) habe den *Misopogon* als „a moral victory against my invisible traducers“ gutgeheißen.
- 9 Vgl. insbesondere Müller, Friedrich L., *Die beiden Satiren des Kaisers Julian Apostata (Symposion oder Caesares und Antiochikos oder Misopogon)*. Griechisch und deutsch. Mit Einleitung, Anmerkungen und Index, Stuttgart 1998, der in seinem Kommentar weder dem literarischen Genos noch der künstlerischen Rezeptionsgeschichte des von ihm stark abgewerteten *Misopogon* die geringste Aufmerksamkeit schenkt.
- 10 Vgl. in jüngerer Zeit Müller (Anm. 9), S. 48: „Julians letzte Schrift ... wurde – eilig wie stets – ... so, wie sich die emotionsgeladenen Gedanken mehr oder weniger ungeordnet aufdrängten und einstellten, in die Schriftform gebracht“ und – deutlich bedachter im Urteil – Wiemer, Hans-Ulrich, *Ein Kaiser verspottet sich selbst: Literarische Form und historische Bedeutung von Kaiser Julians „Misopogon“*, in: *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Hg. P. Kneissl/V. Losemann, Stuttgart 1998, S. 733–755, hier 753f.: „Julian schrieb oder diktierte den Text ... / ... wohl in wenigen Nächten“.

Meine weiteren Ausführungen will ich folgendermaßen gliedern: Nach einem knappen Abriss über das spannungsreiche Verhältnis Julians zu seiner letzten längeren Station Antiocheia (1.) werde ich eine Analyse zu Aufbau, Gehalt und Struktur des *Misopogon* vorlegen (2.). Im Anschluss daran untersuche ich die programmatische Eröffnung der Schrift im Prologos auf ihre metaliterarische Aussagekraft und gelange so zu einer ersten Verortung im Gefüge der antiken Gattungstradition der „Satire“ oder besser: „des Satirischen“ (3.) Sodann werde ich anhand der Detailinterpretation zweier exemplarischer Stellen das intertextuelle Verhältnis des *Misopogon* zu Platonischen Schriften studieren, die auf diese Weise zum globalen und konkreten Prätext werden (4.).

Am Ende steht ein kurzer Ausblick auf die Funktionalität des Satirischen im politischen Alltagskampf des Autokrator an den verschiedenen „Fronten“ seiner „Alptraumstadt“ (5.).

1. Kaiser Julian und seine letzte Station: Die „Alptraumstadt“ Antiocheia

Julians Aufenthalt in Antiocheia, der vom 18.VII.362 bis 5.III.363 dauerte und den Mittelteil seiner kurzen Regentschaft bildete, stand von vornherein unter keinem glücklichen Stern. Die Geschichte einer raschen und nachhaltigen Entfremdung sei hier nur gerafft und eher stichpunktartig rekapituliert.¹¹ Dabei werde ich punktuell auch nach der historischen Valenz und faktischen Aussagekraft des *Misopogon* fragen, die sich etwa aus vergleichender Lektüre mit zeitlich und örtlich affinen Quellen wie Libanios und Ammianus Marcellinus ergibt.

11 Ausführliche historische Darstellungen auf der Basis der (zumeist literarischen) Quellen finden sich bei Geffcken 1914 (wie Anm. 1), S. 113–116; Downey, Glanville, Julian the Apostate at Antioch, Church History 8, 1939, S. 303–315; Bidez 1940 (wie Anm. 4), S. 292–321; Festugière, André-Jean, Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostomos et les moines de Syrie, Paris 1959, S. 63–89; Downey, Glanville, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961, S. 380–396; Liebeschuetz, John H.W.G., Antioch. City and Imperial Administration in the later Roman Empire, Oxford 1972, besonders S. 11f. und 208–219 und 240–258; Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism: An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 194–225; Pack, Edgar, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes, Brüssel 1986 (Diss. Köln 1982/83), S. 301–377 („Julian in Antiochia: Die Krise einer Stadt als Probe aufs Exempel“); Smith, Rowland, Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate, London, New York 1995, S. 214–218; Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr., München 1995, S. 190–197 und 269–355; Lippold, Adolf, Art. „Julianus I (Kaiser)“, Reallexikon für Antike und Christentum 19, 2001, Sp. 442–483, zu Julian in Antiocheia: 457–463; Giebel, Marion, Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter, Düsseldorf, Zürich 2002, S. 142–165; Murdoch, Adrian, The last pagan. Julian the Apostate and the death of the ancient world, Stroud 2003, S. 121–151; Bringmann, Klaus, Kaiser Julian, Darmstadt 2004, S. 152–168, der Julians Aufenthalt in Antiocheia trefflich als „Winter des Missvergnügens“ (153) bezeichnet; Rosen, Klaus, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, S. 280–344.

Nachdem Julian Mitte Mai 362 Konstantinopel in stolzer Hochstimmung verlassen hatte,¹² traf er am 18.VII.362 in froher und ungeduldiger Erwartung¹³ in Antiocheia ein, wo ihn sein Onkel mütterlicherseits, der *comes Orientis* Julius Julianus, erwartete. Die Stadt schien ihm wegen ihrer strategischen Lage ideal als Hauptquartier zur Vorbereitung eines weiteren Feldzuges gegen die Perser – derzeit herrschte Frieden mit Sapor. Zugleich schien sich Antiocheia aber auch als „Hauptquartier“ für Julians religiös-kulturelles Programm einer Neubelebung des Heidentums („Hellenismus“) als der Religion des guten Bürgers anzubieten. Auf dem städtischen Territorium befanden sich nicht nur weltberühmte Tempel wie das Apollonheiligtum von Daphne. Antiocheia galt als Hort hellenischer Zivilisation,¹⁴ war Austragungsort lokaler olympischer Spiele und glänzte als Heimat und Wirkungsstätte des heidnischen Rhetors Libanios (314–393), den Julian als einen seiner (indirekten) Lehrer und als Korrespondenzpartner schätzte.¹⁵ Zudem hoffte der Kaiser auch die große jüdische Gemeinde von Antiocheia für seine Sache gewinnen zu können, zumal Libanios mit Gamaliel, dem Sohn des Patriarchen Hillel II., freundschaftlichen Umgang pflegte.

Doch die Zeichen für eine solche breite Kooperation mit der Polis standen nicht günstig. Die Koinzidenz, dass Julian bei seiner Erstbegegnung mit „der weitläufigen Stadt und dem Herrschersitz“ ausgerechnet die Totenklagen am Adonisfest zur Begrüßung entgegenschallten,¹⁶ wurde zu Recht als schlimmes Omen gedeutet: Der Kaiser kam nämlich in ein von schweren Wirtschaftskrisen gebeuteltes Gemeinwesen. Der gewaltige Zustrom von Soldateska des „größten Römerheeres aller Zeiten“ und von Verwaltungsbeamten im Zuge früherer Kriege und Feldzugsvorbereitungen hatte zu Versorgungsengpässen, ja Hungersnöten

12 Ammianus Marcellinus 22,9,1 *ultra homines iam spirabat*; 22,9,2 *cunctorum favore sublimis Antiochiam ire contendens*.

13 Vgl. das Selbstzeugnis in Misopogon 367 D: Καὶ δὴ πρότερον ἐπήνουν ὑμᾶς ὡς ἐνεδέχετό μοι φιλοτιμῶς οὐκ ἀναμείνας τὴν πείραν.... ἀλλὰ νομίσας ὑμᾶς μὲν Ἑλλήνων παῖδας, ἐμαυτὸν δέ, εἰ καὶ γένος ἐστὶ μοι Θράκιον, Ἑλλήνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν, ὑπελάμβανον ὅτι μάλιστα ἀλλήλους ἀγαπήσομεν; vgl. Ammianus Marcellinus 22,9,14: *at hinc videre properans Antiochiam ...*

14 Vgl. oben Anm. 13. Pack (Anm. 11), S. 308 beruft sich auf die „Vermutung früherer Forschung, Julian habe mit dem Gedanken gespielt, Antiochia zu seiner, der konstantinischen Neugründung Konstantinopel entgegengestellten ‚Hochburg des Hellenismus‘ zu machen“.

15 Zum „Freund“, „Gefährten“ und offiziellen Lobredner des Kaisers avancierte er allerdings erst während Julians antiochenischen Aufenthalts; zu den Phasen des Verhältnisses zwischen Rhetor und Autokrat vgl. zusammenfassend Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 360–363, hier 362, wo er betont, „dass das persönliche Nahverhältnis zu Julian einen kurzen Höhepunkt im Leben des Sophisten darstellt“, und sich bestrebt zeigt, „das verbreitete Bild von Libanios als einem blauäugigen Gefolgsmann Julians zu korrigieren“.

16 Ammianus Marcellinus 22,9,15: *evenerat autem isdem diebus annuo cursu completo Adonea ritu veteri celebrari, amato Veneris, ut fabulae fingunt, apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum. et visum est triste quod amplam urbem principumque domicilium introeunte imperatore nunc primum, ululabiles undique planctus et lugubres sonus audiebantur*.

(nach der Trockenheit im Winter 361/62),¹⁷ und empfindlichen, zeitweilig inflationären Preissteigerungen geführt.¹⁸

Folgerichtig engagierte sich Julian umgehend und zupackend für die Verbesserung der Versorgungslage, indem er sich um Absprachen mit führenden Vertretern der Bürgerschaft, Großbauern, Händlern und anderen Munizipalautoritäten bemühte. Außerdem strebte er auf dem Weg von Dekreten eine Reform der Wirtschaftsverwaltung (etwa Beschränkung der Versorgungsprivilegien für höhere Offiziere) und Kommunalverfassung (zur Gewinnung finanzkräftiger und zu Dekurionendienst verpflichteter Neumitglieder für den lokalen Senat) an.¹⁹ Der unmittelbaren Not sollte eine Doppelstrategie abhelfen. Per Edikt setzte Julian Höchstpreise für Getreide fest. Daneben finanzierte er aus eigenem Vermögen die u.a. wegen hoher Transportpreise kostspielige Einfuhr von Getreide aus Chalkis, das auf einem regulierten Markt zu niedrigeren Preisen (Brotpreiskontrolle) abgegeben werden sollte.²⁰

Hinzu traten Steuersenkungen, eine Kupfergeldreform zur Überwindung der Inflation und Landverteilungen an Kleinbauern, welche die örtliche Nahrungsmittelproduktion beleben sollten. Doch all das reichte nicht hin, um eine belastbare Vertrauensbasis zwischen Julian und dem Gros der Antiochener zu schaffen. Das eindrucksvolle protektionistische Maßnahmenbündel blieb vielmehr weitgehend erfolglos, da keine der städtischen Bevölkerungsgruppen zur Mitwirkung willens war und Julian – anders als Gallus – auf gewaltsame Exekution seiner Anordnungen verzichtete. Offene Obstruktion vereitelte überdies Erfolge in der Versorgungspolitik. Der Importweizen wurde an Spekulanten verkauft, Händler schlossen ihre Geschäfte und warteten die Wiederherstellung des „Freihandels“ durch die Selbstregulierung des autonomen Marktes ab, während mittlerweile der Schwarzmarkt blühte.

Ähnlich kläglich scheiterte Julian auch mit seiner Religionspolitik, der zweiten Säule seines antiochenischen Programms: Die Förderung von Riten und Sym-

17 Vgl. Ammianus Marcellinus 22,13,4: *eo anno sidere etiam tum instante brumali quarum incessit inopia metuenda, ut et rivi cassescerent quidam et fontes antehac aquarum copiosis pulsibus abundantes, sed in integrum postea restituti sunt*; Libanius, oratio 18,195; Julianus, Misopogon 369A: *ἐπεὶ δὲ ἦν τὰ μὲν ἄλλα παρ' αὐτοῖς πολλὰ πάνυ ... σίτου δὲ ἐνδεῶς εἶχον, ἀφορίας δεινῆς ὑπὸ τῶν ἐμπροσθεν ἀρχῶν γενομένης, ἔδοξέ μοι πέμπειν εἰς Χαλκίδα ...*; Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 290 mit Anm. 133.

18 Vgl. Libanius, oratio 47; 33; Pack, Roger A., *Studies in Libanius and Antiochene Society under Theodosius*, Diss. University of Michigan 1934, Menasha, Wisc. 1935, S. 16; Pack (Anm. 11), S. 344–377 zu „Kuralienfrage und Versorgungskrise“; Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 287–294, hier 293: „Weder die schlechte Getreideernte noch der zusätzliche Getreidebedarf für die Heeresversorgung ist quantifizierbar. Die Kombination beider Faktoren reicht aber hin, um die Tatsache plausibel zu erklären, daß nicht nur Getreide, sondern auch alle anderen Lebensmittel im Preis gestiegen waren“.

19 Vgl. etwa Misopogon 367D–368A.

20 Misopogon 368D–369D; die von dieser Hauptquelle aufgeworfenen Fragen untersucht einlässlich Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 326–341.

bolen der paganen Götterverehrung vertraute der Kaiser der Verantwortlichkeit seines Onkels, eines vom Neffen zum Heidentum „bekehrten“ Christen, an. Schon vor seiner Ankunft hatte Julian ihn brieflich angewiesen, den Apollontempel in Daphne unter Rückversetzung eben der Säulen zu reparieren,²¹ die dem Heiligtum unter Konstantin und Konstantius entnommen und dann in christlichen und öffentlichen Einrichtungen verbaut worden waren. Überhaupt genossen heidnische Kulte, Orakel und Opferzeremonien nun eine umfassende kaiserliche Protektion.²² Julian selbst stattete sämtlichen bedeutenden lokalen Heiligtümern der traditionellen Götter Besuche ab, um dort (etwa für Zeus auf dem Mons Cas[s]ius)²³ ebenso zu opfern wie etwa unter den Bäumen seines Palastgartens.²⁴ Doch das breite Volk zog hier nicht mit. Die Öffentlichkeit einer der Mutterstädte des frühen Christentums²⁵ stand dem alten Kult anfangs allenfalls gleichgültig gegenüber. Diesen in seinen Augen erbärmlichen Mangel an Opferbereitschaft bekam Julian bei der „Einweihung“ des neu restaurierten Apollontempels zu spüren, zu der nur ein alter Priester erschien und eine einzige Opfergans aufbot.²⁶ Die Förderprogramme, die der Kaiser daraufhin ins Werk setzte, waren nun aber allerdings geeignet, den öffentlichen Unmut gegen ihn zu schüren: Die Veranstaltung prunkvoller Opferzüge, die verschwenderische Schlachtung von „hundert Stieren und zahllosem Kleinvieh, das man aus aller Herren Ländern holte“, und die Fress- und Saufgelage der zügellosen (zumal keltischen) Soldaten schienen dem Nahrungsmangel und der Teuerung in der Stadt Hohn zu sprechen.²⁷ Im

21 Vgl. Julianus, epistula 29 Wright = 80 Bidez-Cumont.

22 Vgl. Libanius, epistula 624 Wolf = 712 Foerster.

23 Durch Libanius, epistula 651 Wolf = 739 Foerster auf Sommer 362 datiert; vgl. dazu Seeck, Otto, Zur Chronologie und Quellenkritik des Ammianus Marcellinus, Hermes 41 (1906) S. 481–539, hier 515.

24 Vgl. Julianus, Misopogon 346B–D; Libanius, oratio 1,121–122; oratio 15,79.

25 Vgl. dazu etwa Benzinger, Immanuel, Art. „Antiocheia“, RE I, 2442–2445 (Stuttgart 1894); Murdoch (Anm. 11), S. 123f., hier 123: „Julian appears genuinely to have underestimated quite how Christian the city was“; 124: „This was a depth of belief that Julian could not wash away with a few laws“.

26 Vgl. die bittere Klage des enttäuschten Kaisers in Julianus, Misopogon 361D–362B.

27 Auch der durch seine Ausgewogenheit verlässliche Gewährsmann Ammian übt am Übermaß des Opferaufwandes deutliche Kritik, vgl. Ammianus Marcellinus 22,12,6: *Hostiarum tamen sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquotiens inmolando centenos et innumeros varii pecoris greges avesque candidas terra quaesitas et mari, adeo ut in dies paene singulos milites carnis distentiore sagina victitantes incultius, potusque aviditate corrupti, umeris inpositi transeuntium per plateas ex publicis aedibus, ubi vindicandis potius quam concedendis conviviis indulgebant, ad sua diversoria portarentur, Petulantes ante omnes et Celtae, quorum ea tempestate confidentia creverat ultra modum.* Zum insgesamt von Verständnis geprägten Julianbild, das der am Faktischen orientierte Ammian zeichnet, vgl. grundsätzlich Gärtner, Hans, Einige Überlegungen zur kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian, Mainz 1968, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1968, 10, S. 500–529, hier 517: „Ammian (war) an jenen Stimmen von christlicher Seite, die lediglich der Befriedigung über die

Herbst 362 eskalierte die Situation. Der soeben prächtig restaurierte Apollontempel im Vorort Daphne mit seiner monumentalen Kultstatue wurde am 22.X.362 ein Raub der Flammen.²⁸ Dieses Ereignis, das er den Christen anlastete,²⁹ versetzte Julian in so zornige Empörung, dass er ungewöhnlich harte Untersuchungen des Falles anordnete und die christliche Hauptkirche Antiocheias schließen ließ.³⁰ Nun nahm seine Werbung für das Neuheidentum Züge der Unterdrückung des Christentums an. Unter seinem Onkel sowie weiteren Helfern (Felix, Sallustius und Helpidius) kam es zu Verfolgungen verdächtiger Christen und Konfiskationen christlichen Eigentums.

In dieser Zeit der vielfältigen Spannungen und Misshelligkeiten, während der die Vorbereitungen zum Perserfeldzug immer konkreter wurden, trat Julian am 1.I.363 in Antiocheia sein viertes Konsulat an. Aus diesem Anlass veranstaltete er mit seinem Kollegen Sallustius eine feierliche Prozession zum Tempel des Genius des römischen Volkes, um dort für das Wohlergehen des Staates zu opfern.³¹ Libanios' panegyrische Neujahrsansprache, die Rede *Auf den Kaiser Julian als Konsul oder Hypatikos*,³² riss den Kaiser zu Begeisterungstürmen hin.³³ Die Feiern zum Jahreswechsel erreichten mit den Neujahrsspielen am 3.I.363 ihren Höhepunkt. Konsuln und Stadtbevölkerung zogen durch die Agora zum Hippodrom. Es ist durchaus plausibel, wenngleich nicht zweifelsfrei belegbar, dass in der ausgelassenen Stimmung dieser *pompa circensis*, in der traditionell satirische Parodien, Travestien, frivole Scherze und Rollentausch ihre rituelle Einbettung fanden, diejenigen Verspottungen (etwa durch anapästische Verse) von Person und Politik Julians erklingen sind, durch die sich der Kaiser zum literarischen Gegenschlag herausgefordert fühlte.³⁴

für sie vorteilhafte Entwicklung unter Julians Nachfolgern in vergleichsweise sachlichem und zurückhaltendem Ton Ausdruck gaben, viel zu wenig interessiert ..., als daß er es hätte nötig finden können, in irgendeiner Form auf sie einzugehen“.

28 Vgl. auch Libanius, oratio 60.

29 Vgl. Julianus, Misopogon 361B.

30 Soweit Ammianus Marcellinus 22,13,2, der im weiteren die Beschuldigung gegen die Christen nur einen „Verdacht“ nennt und auch Fahrlässigkeit im Umgang mit Opferkerzen als Brandursache ins Spiel bringt (22,13,3).

31 Vgl. Ammianus Marcellinus 23,1,6 auch über das schlimme Vorzeichen des urplötzlichen Todes eines betagteren Mitgliedes des Priesterkollegiums beim Herannahen Julians.

32 Libanius, oratio 12, als „ein offizielles Dokument julianischer «Propaganda»“ (151) eingehend ausgewertet von Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 151–188.

33 Vgl. Gleason, Maud W., Festive Satire: Julian's *Misopogon* and the New Year at Antioch, *Journal of Roman Studies* 76, 1986, S. 106–119, hier 109 mit Anm. 28 und 29 zu Libanius, oratio 12,69 sowie 79–83 und 1,129.

34 Eine gewissenhaft aus den Quellen gearbeitete und im Ergebnis einleuchtende Rekonstruktion der Zusammenhänge bietet Gleason (Anm. 33), S. 108–113, hier: 113: „On the Kalends of January, perhaps in the belief that one demonstrates a privileged relation with a person of power by being rude and getting away with it, the rowdy citizens of Antioch gave vent to their apprehensions and hostilities at what was commonly considered to be a season of ritual impunity“. Ähnlich Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 194–196, hier 196.

Jedenfalls schrieb Julian zeitnah zum Jahresbeginn, nämlich in dem Monat zwischen Mitte Januar und Mitte Februar 363,³⁵ seinen *Antiochikos* (*logos*) oder *Misopogon* (scilicet *logos*) (Barthasser).³⁶ Maud Gleason spricht von „an answer in kind that appropriates some of the festive licence of the holiday“.³⁷ Vorangegangen war aber nicht nur der „holiday“, sondern eine Reihe von Zwischenfällen, die eine Zuspitzung der antiochenischen Krise im Dezember 362 und Januar 363 belegen. Neben Unruhen in der Armee, die zu Exilierung respektive Exekution angeblich verräterischer oder aufrührerischer Offiziere sowie zur Hinrichtung zweier in Glaubensfragen widerständiger christlicher Standartenträger der Garderegimenter führten, steht der Tod zweier wichtiger Gefolgsleute Julians, nämlich des *comes sacrarum largitionum* Felix und des *comes Orientis* Julius Julianus.³⁸

Der Barthasser gilt mithin als bezeichnender Abschluss der erfolglosen Bemühungen des Kaisers um Antiocheia und wird wegen des Brennpunkt-Charakters dieser *polis* nicht selten als paradigmatisches „Vermächtnis“ eines insgesamt Gescheiterten teleologisch gelesen.

Wie uns der byzantinische Chronograph Johannes Malalas überliefert, publizierte und verbreitete Julian die Schrift als eine Art Pamphlet oder Scheltedikt, das er am Tetrapylon der Elefanten (offenbar einem Triumphbogen mit Elefantenquadriga) in der Nähe des Palasteinganges auf der Orontes-Insel aushängen und möglicherweise auch öffentlich verlesen ließ.³⁹

2. Die Struktur des „Selbstverspottungsgedichtes in Prosa“: sermo oder (apo)logos oder apologia ?

Die Prosasatire des Apostaten findet bis heute nur selten gewogene Kritiker. Sie wurde etwa als „eines der unglaublichsten Dinge“ bezeichnet, die je „ein römischer Kaiser, soweit er bei Sinnen war“, getan habe.⁴⁰ Namentlich französische Gelehrte lesen die Schrift mit Vorliebe als „Psychogramm“ des Verfassers und versuchen ihre „Devianz“ als spätes Zeugnis von Julians unglücklicher Kindheit zu erklären.⁴¹ Robert Browning betrachtet die Schrift schlicht als Rätsel für die

35 Zur Abfassungs- und Publikationszeitspanne vgl. Wiemer 1995 (Anm. 11), S. 273 mit Anm. 22.

36 Diesen Doppeltitel des Werkes bezeugt bereits Gregor von Nazianz in seiner Rede 5,41, vgl. dazu Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 737.

37 Gleason (Anm. 33), S. 108. Ähnlich Murdoch (Anm. 11), S. 150: „Despite the way it has been since, *The Beard Hater* was not regarded as peculiar at the time“.

38 Vgl. Ammianus Marcellinus 23,1,4–5.

39 Malalas S. 328,2–4 Bonn; dazu Downey 1961 (Anm. 11), S. 393f. mit Anm. 88 und Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 736 mit Anm. 16.

40 Downey 1939 (Anm. 11), S. 310.

41 Vgl. Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 734 mit den entsprechenden Belegen von André-Jean Festugière, Christian Lacombrade und Jacques Fontaine.

Mehrzahl der Leser.⁴² Der Verfasser des jüngsten Kommentars, Friedhelm Müller, spricht von „einem Fehlgriff, einem mißlungenen Versuch, wie sein (i.e. Julians) Auftritt als Person in der Öffentlichkeit nur als fehlerhaft, als würdelos und geschmacklos zu bezeichnen ist“.⁴³ Mit dieser zensorischen Ineinssetzung von Leben und Werk scheint mir der Kommentator die satirische Welt doch allzu sehr beim Wort zu nehmen und sich vom satirischen Ichsprecher Julians in die Rolle des *detrectator imperatoris* drängen zu lassen. Andere erkennen immerhin die – weit über Antiocheia hinausreichende – generelle propagandistische Absicht an (Downey und die italienische Forschung)⁴⁴ oder würdigen die Schrift sogar als angemessene Stellungnahme innerhalb eines invektivisch bestimmten Kommunikationssystems, in dem sie als literarische Spielart eines Strafedikts (*edict of chastisement*) einen durchaus vernünftigen Platz eingenommen habe (Maud Gleason).⁴⁵ Nicht wenige Interpreten der wohlwollenderen Art scheinen allerdings der Meinung zuzuneigen, die Heinz-Günther Nesselrath zur vorangehenden, um Weihnachten 362 verfassten Saturnalien-Satire *Caesares* oder *Symposion* äußert,⁴⁶ bei der er einzelne Flüchtigkeiten in der grundsätzlich gewandten Benüt-

42 Browning 1988 (Anm. 5), S. 233 (engl. 1976, 158): „Witzig, verletzend, völlig einseitig trotz vorgeblicher Sachlichkeit, beladen mit gelehrten Anspielungen und literarischen Hinweisen, muß der *Misopogon* für die meisten rätselhaft gewesen sein, die sich die Zeit nahmen, ihn zu lesen“. In eine ähnliche Richtung weisen Athanassiadi-Fowden (Anm. 11), S. 202 „an extraordinary text, impossible to classify within the conventional limits of any literary genre“ und Bouffartigue, Jean, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, S. 541 „une des œuvres les plus originales de l'Antiquité“. Pack (Anm. 11), S. 315 schreibt von „einer in vieler Hinsicht so einzigartigen Schrift wie dem als Reaktion auf die ‚Antiochia-Erfahrung‘ verfaßten ‚Barthas-ser‘“, Murdoch (Anm. 11), S. 150 von „a curious document“.

43 Müller 1998 (Anm. 9), S. 64.

44 Besonders Downey 1961 (Anm. 11), S. 394; weitere Nachweise bei Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 734f., der die Annahme einer Intention der „systematischen, gewissermaßen ‚flächendeckenden‘ Beeinflussung der öffentlichen Meinung“ richtigerweise für grundsätzlich denkbar hält, die „propagandistische Deutung“ des *Misopogon* aber für nicht hinreichend begründet erachtet.

45 Gleason (Anm. 33), insbesondere S. 116: „the *Misopogon* belongs to a traditional pattern of imperial public behaviour: the promulgation of what might be called ‘edicts of chastisement’“ und 119 „It was a personally characteristic but not an unprecedented or irrational decision“. Ähnlich Bringmann 2004 (Anm. 11), S. 153: „Er verspottete sich selbst, um auf diese verdrehte Weise in einer Vermischung von philosophischer Satire und kaiserlichem Strafedikt mit denen abzurechnen, die ihn verspotteten“; Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 735f. erkennt die durch Gleason erzielten Fortschritte im Verständnis der Schrift an, hält die Form- und Strukturanalyse seiner Vorgängerin aber für ergänzungsbedürftig und will selbst Intention wie unmittelbare Rezeption „durch eine Untersuchung der inneren Struktur des Textes“ klären (736).

46 Vgl. Knight, Charles A., *The Literature of Satire*, Cambridge 2004, S. 18–20 im Zusammenhang mit der Wirkungsmacht der „*satura – satyroi* equation“ (19): „Saturnalian satire is represented by a range of satire from Horace (*Satires* 2.3 and 2.7) through Seneca's *Apocolocyntosis* to the *Symposium* of Julian the Apostate“. Die *Caesares* werden in der Tradition der *Saturae Menippeae* verortet von Relihan, Joel, *Late arrivals: Julian and Boethius*, in: Freudenburg, Kirk (Hg.), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge 2005, S. 109–122, speziell zu den *Caesares*: 114–116; zu Julian als Erben Lukians 112: „In Lucian there is a mixture of elegance

zung und kreativen Bearbeitung von Quellen aufdeckt: „Der Kaiser hatte durchaus das Zeug zum Literaten, aber in der Regel zu wenig Zeit“. ⁴⁷ Über den *Misopogon* selbst urteilte schon Johannes Geffcken folgendermaßen: „Auch diese Rede [...] hat der Kaiser, am Schreiben sich erhitzend und überstrudelnd, in wilder Eile niedergeschrieben“. ⁴⁸ Neuerdings meint Wiemer in der Vermengung der widerstreitenden Rollenmodelle von Philosoph und Kaiser einen Schlüssel zum Verständnis des hybriden *Misopogon* und seines vermeintlichen literarischen Misslingens entdeckt zu haben. ⁴⁹

Prüfen wir also anhand eines inhaltlichen und strukturellen Aufrisses der Schrift nach, ob wir Julian als „gescheiterten Satiriker“ oder originellen Erben einer großen Tradition ansprechen können. Neben der Struktur des Textes, die trotz Wiemers ausführlicher Analyse ⁵⁰ noch immer nicht vollständig ausgeleuchtet ist, werden wir dabei insbesondere die Frage nach der literarischen Gattung in den Blick nehmen, der sich nur auffallend wenige Interpreten stellen. Die Mehrzahl begnügt sich nämlich mit einer kaum reflektierten Übernahme der herkömmlichen Etikettierung als „Satire“. ⁵¹

and intellectual criticism which is something essentially new in the history of Menippean satire, and it is this habit that he will pass on to Emperor Julian, 200 years after his own time: intellectual fantasy at the expense of others, but not at the expense of the author himself, in which self-parody is kept to a minimum“. Mit Blick auf den *Misopogon*, der als bittere Selbstparodie konzipiert ist, müsste man den letzten Teil dieser Aussage deutlich relativieren.

47 Nesselrath, Heinz-Günther, Caesar in den Caesares. Ein Beitrag zur Text- und Quellenkritik in den Schriften Kaiser Julians, Rheinisches Museum 135, 1992, S. 352–365, hier 365; vgl. auch 364f.: „trotzdem war noch zu erkennen, wie Julian solche – in der Regel griechischen – Vorlagen zum Teil jedenfalls recht geschickt zu kombinieren und weiterzuentwickeln versteht“. Die Möglichkeit der Kenntnisnahme lateinischer Literatur – eventuell durch griechische Übersetzungen vermittelt – durch Julian, der Latein als einzige Fremdsprache beherrschte, untersucht ausführlich Bouffartigue (Anm. 42), S. 408–412. Er gelangt zu einem wohl insgesamt zu skeptischen Ergebnis, zumal Julian in erhaltenen Werken sowohl Gaius Iulius Caesar (Belege bei Bouffartigue [Anm. 42], S. 108, Anm. 407) als auch Cicero (in *Misopogon* 339C) namentlich erwähnt. Letztere Stelle ist freilich textkritisch umstritten. Prato, Carlo/Micalella, Dina, Giuliano Imperatore, *Misopogon*. Edizione critica, traduzione e commento, Roma 1979, S. 88 plädieren nachdrücklich für ein Festhalten am überlieferten Κίμωνι, während Naber, Lacombrade und Wright Κικέρωνι konjizieren. Müller (Anm. 9), S. 124 folgt Prato/Micalella.

48 Geffcken 1914 (Anm. 1), S. 116.

49 Wiemer 1998 (Anm. 10), besonders S. 754f.

50 Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 739–751.

51 Vgl. beispielshalber Downey 1961 (Anm. 11), S. 393 „the famous satire“ (mit Anm. 86); Browning 1988 (Anm. 5), S. 233 „Der Form nach handelt es sich um einen satirischen Bericht“; Lip-pold (Anm. 11), Sp. 457 „eine bissige Satire“; Müller 1998 (Anm. 9), S. 10 „Die beiden hier vorgelegten ‚Satiren‘ ...“ (über *Caesares* und *Misopogon*); 38, Anm. 93 gegen Hirzel, Rudolf, Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch, Leipzig 1895, II, S. 343–345, „der z.B. ganz sicher zu Unrecht ... von Julians ‚satirischem Naturell‘ spricht und ansonsten beide Satiren – diese allgemeine Bezeichnung für *Caes.* und *Misopogon* darf man wohl beibehalten – der Menippea zuordnet“; mit ähnlich apodiktischem Tonfall setzt sich Müller dort von Geffcken, Johannes, Studien zur griechischen Satire, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 14, 1911, S. 393–411

Bereits Geffcken hatte indes die Hybridnatur der Schrift betont und eine Mischform von satirischer Selbstapologie und Strafrede gegen eine Stadt festgestellt.⁵² Auch in der jüngeren Vergangenheit wurde die Gattungsfrage vereinzelt als klärungsbedürftig erkannt: Arnaldo Marcone sah die lukianisch anmutende Kontamination verschiedener literarischer Gattungen wie der kynisch-stoischen Diatribe, der Personalsatire, der Autobiographie und des „Sendschreibens“ im Dienst einer literarisch anspruchsvollen Destruktion des herkömmlichen Städtelobes.⁵³ Bei Wiemer nimmt diese geistreiche These von der funktionalen Gattungskreuzung, die Julian auch sonst nicht fremd ist,⁵⁴ dagegen die Gestalt der Abwertung

(Teil I) und S. 469–493 (Teil II), und Helm, Rudolf, *Lucian und Menipp*, Leipzig 1906, S. 73–75 ab, da sie „zu stark die Menippeische und die Lukianische Satire als Vorbild und wirksame Einflüsse hervorgehoben“ hätten. Berechtigte Kritik an Müller übt Relihan (Anm. 46), S. 121: „Müller ... does not raise the question of genre at all“. Tiefer als Müller schürft in der Gattungsfrage Athanassiadi-Fowden (Anm. 11), S. 202 mit Anm. 36: „The author's moralizing intention, the sarcastic tone of his remarks and the deep indignation to which the *Misopogon* owes its genesis, are all characteristics of conventional satire. Yet the streak of personal passion in it is too strong and the occurrence of autobiographical passages too frequent for a 'satire de mœurs'“. Als Beispiel für römische Satiren im Gewand von „Wutausbrüchen“ verweist sie auf Juvenal 1,45 *quid referam quanta siccum iecur ardeat ira...*?

- 52 Geffcken 1914 (Anm. 1), S. 116 mit Anm. auf S. 166: „Die satirische Apologie des Philosophenschemas und das Genos der Städtereden, wie sie z. B. ein Dion auch strafend an die Alexandriner hielt, sind vermischt worden“. „Satirisch“ bedeutet für Geffcken hier offenkundig kaum mehr als ‚ironisch figuriert‘. Er bezieht sich auf Dion Chrysostomos, oratio 32, eine Scheltrede des sich philosophisch gerierenden Autors gegen die leichtlebigen Alexandriner. Leider ist Geffckens Behandlung des *Misopogon* in seinen „Studien zur griechischen Satire“ noch weniger reflektiert, vgl. Geffcken 1911 (Anm. 51), Teil II, S. 492: „Auch der ‚Misopogon‘ ist eine Satire, wenn auch bei weitem weniger geglückt (scil. als die *Caesares*)“. Es handelt sich um das *σχῆμα* des Philosophen. ... Indem Julian ... die antiochenische Weichlichkeit verspottet, schafft er ein Stück Satire. Aber da er damit die andere Frage nach dem von ihm bestimmten Höchsttarife verbindet, wird kein einheitliches Ganzes daraus“.
- 53 Marcone, Arnaldo, *Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel «Misopogon» giuliano*, REAug 30, 1984, S. 226–239, hier 239: „Ecco quindi come la *combinazione del discorso sofistico*, secondo il modello dioneo, con la *satira filosofica* scaturisca e si valorizzi nell'urgenza di una tematica personalissima: di qui il fascino e il richiamo, anche da un punto di vista puramente letterario, del *Misopogon*“. Julian schafft damit gewisserweise eine Palinodie zu derjenigen Lobrede, die Libanios im Antiochikos (Libanius, oratio 11) auf seine Heimatstadt verfasst hatte. Marcones Ergebnisse werden zustimmend referiert von Bouffartigue (Anm. 42), S. 541. Pack (Anm. 11), S. 324 betont die „Eigenart der Schrift als eines moralisierenden Traktats, dem es mehr auf scharfe ethische Gegenüberstellungen ankommt als auf die historische Genauigkeit des chronologischen Zusammenhangs und der terminologisch eindeutigen Bezeichnung der sachlichen Probleme und der getroffenen Maßnahmen“. Aus dem Blickwinkel der historischen Quellenkritik ist es in der Tat ratsam, die satirisch-invektivische Brechung der Fakten im *Misopogon* nicht zu unterschätzen, zumal ja schon Ammian die Einbindung fiktiver Tatbestände bezeugt. Der den „Sitz im Leben“ begründende faktische Kern des Logos bleibt dadurch freilich unangetastet.
- 54 Die bewusste Gattungsmischung als literarisches Verfahren Julians untersucht am Beispiel des Briefes an die Athener: Stenger, Jan, *Gattungsmischung, Gattungsevokation und Gattungszitat*.

eines als unbefriedigend, weil allzu unentschieden empfundenen Kompromisses an.⁵⁵ Und welche Stellung bezogen die frühesten Zeugen in der Gattungsfrage? Die ergiebigste Aussage eines Zeitgenossen Julians zum Charakter des *Misopogon* verdanken wir Ammian. Er fügt an die Schilderung des unbeirraren Festhaltens Julians an seiner zum Scheitern verurteilten antiochenischen Versorgungspolitik folgenden Satz an:

*quocirca in eos deinceps saeviens ut obtrectatores et contumaces / volumen composuit **invektivum**, quod Antiochense vel Misopogonem appellavit, probra civitatis infensa mente dinumerans addensque veritati complura.*

Deswegen traf sein Zorn unmittelbar darauf alle diese Leute als Hinderer seines Strebens und Starrköpfe, / und er verfasste eine Schmähschrift, die er „Antiochenische (Schrift)“ oder „(den) Misopogon“ betitelte und worin er die Schandtaten der Stadt mit feindseliger Gesinnung aufzählte und zur Wirklichkeit noch Einiges hinzuerfand. (Ammianus Marcellinus 22,14,2).

Ammian betrachtet also die feindselige Intention des Verfassers gegenüber seinen Adressaten als prägend für die Konzeption der *gesamten* Schrift als Invektive, in deren Dienst der Autor seine literarischen Mittel – explizit ist von der Fiktion mehrerer „Straftatbestände“ zusätzlich zu den wirklichen Vergehen die Rede – gestellt habe. Von einem *literarischen* Misslingen spricht er ebenso wenig wie andere frühe Zeugen.⁵⁶ Um ermessen zu können, mit welchen künstlerischen Verfahren Julian seine invektivische Absicht verwirklicht, müssen wir die Struktur des *Misopogon* eingehender betrachten.⁵⁷ Der folgende Aufriss soll einen elementaren Zugang zu Themen, Motiven, Prätexten und literarischen Techniken

Julians Brief an die Athener als Beispiel, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 30, 2006, S. 153–179.

- 55 Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 733: „In einer für die spätantike Literatur typischen Weise vermischt der ‚Misopogon‘ Formelemente und Motive ganz unterschiedlicher literarischer Gattungen, der Satire, der kynisch-stoischen Diatribe, des Städtelobes und der Invektive, zu einer Komposition ganz eigentümlichen Charakters, die sich in keine der traditionellen literarischen Gattungen einordnen läßt“.
- 56 Erstaunlich positive Urteile bei Zosimos (3,11,5) und den Kirchenhistorikern Sokrates (*Historia ecclesiastica* 3,17,9) und Sozomenos (*Historia ecclesiastica* 5,19,3) haben Gleason (Anm. 33), S. 107 und Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 735 mit Anm. 15 zusammengetragen. Selbst dem verächtlichen Urteil des parteiischen Gregor von Nazianz in oratio 5,41 lässt sich zwischen den Zeilen entnehmen, dass dieser Logos zu Lebzeiten des Kaisers von ihm gewogenen Zeitgenossen für bedeutend (*megas*) gehalten wurde.
- 57 Vgl. die Einschätzung von Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 739: „Die Untersuchung von Aufbau und Gedankengang ist bis heute über Ansätze nicht hinausgekommen“. Auch Müller 1998 (Anm. 9), S. 48–63 leistet in der Einleitung zu seinem Kommentar nur wenig mehr als eine – überdies mit subjektiven Geschmacksurteilen durchsetzte – interpretierende Paraphrase des *Misopogon*.

ermöglichen. Zitate und ironische Verstellungen sind in Anführungszeichen gesetzt.⁵⁸

Kapitel	Inhalt
1–2	Einordnung von Julians skoptischem Programm in die Tradition kämpferischer Poesie (Alkaios, Archilochos); „zeitgemäße“, oxymorische Form: „Spottgedicht in Prosa gegen sich selbst “ (Umkehrung der enkomastischen Tradition ebenso wie der „Selbstbetrachtungen“ im Stile des Marcus Aurelius)
3–7	Systematischer Selbst-Psogos , angefangen vom Äußeren (Bart als Läusematte, Kopfmähne, Brustpelz) über die ungesellige Lebensweise (Abneigung gegen Theater, Mimen, Wagenrennen) und das asketische Privatleben (mit Entbehnungen und Fasten); autobiographischer Exkurs: Erbrechen Julians als Therapie gegen Vergiftung im ungewöhnlich kalten Winter von Lutetia
8–11	Der „Dyskolos“ (Griesgram) Julian mit seiner „hinterwäldlerischen“ σωφοσύνη im (sinnlosen) Kampf gegen die Libertinage der in Übermaß und Luxus schwelgenden „Phäakenstadt“ Antiocheia und ihrem Lebensprinzip der hemmungslosen ἐλευθερία, die sich mit „Spott-Pfeilen“ (= Versen!) gegen den „Verderber der Stadt“ zur Wehr setzt.
12	Ironische Reflexion von Julians Methode der satirischen Selbstkritik
13–16	Variationen zum Thema „ Toleranz “: Julians Ärger über die Spottverse widerspricht seiner „Glücks“-Prätention; seine Opfermarotten als heidnischer Sonderling beeinträchtigen die Vergnügungskultur der polis; der tolerante Julian stimmt mit Selbstspott in den Fremdspott ein.
17–18	Die Gründungslegende Antiocheias und ihre „genetische“ Auslegung: „Tragikomödie“ der Liebeskrankheit des – heimlich in die Stiefmutter verliebten – Antiochos, ihre Entdeckung durch den Arzt und die Heilung durch den „toleranten“ Vater (der zur Abtretung seiner Frau bereit ist) als Erklärung für die erblich bedingte Disposition der Antiochener zur Freizügigkeit
19–20	Das wenig anpassungsfähige Wesen der „unsympathischen Komödienfigur“ Julian zeigt sich etwa in seiner die kostengünstige Grundversorgung (und nicht den Luxus) fördernden Preispolitik (Maximaltarif) in Antiocheia.
21–23	Entwicklungspsychologisches Erklärungsmodell: Schuldabwälzung auf den alten Erzieher (den skythischen Eunuchen Mardonios), der Julian in der Welt der Bücher (insbesondere Homers) leben lehrte, freilich dessen Aufenthalt als Kaiser in Antiocheia niemals voraussehen konnte (Entschuldigung)
24–25	Julians Erzieher neben den älteren „Irrlehrern“ Platon, Sokrates, Aristoteles und Theophrast (häufigen Zielscheiben des Komödienspottes) verantwortlich für dessen Einmischung in die Justiz und Wirtschaftspolitik Antiocheias; mit einem Zitat des Atheners aus Platons <i>Nomoi</i> belegt Julian seine „unzivilisierte

58 Die Kapitelzählung folgt der Ausgabe von Müller 1998 (Anm. 9), der auf S. 67 die älteren Ausgaben und Übersetzungen verzeichnet hat. Am wichtigsten ist hieraus: Prato/Micalella (Anm. 47).

	Besessenheit“ auf die Durchsetzung von Recht, Respekt und Einsicht durch vorbildliche Herrschergestalten; aus dem kleinen Kreis seiner Getreuen, die sich der „Neutralität“ (μεσότης) verschrieben hätten, hebt Julian den Redner Libanios hervor.
26–27	Der „ Freiheitsdrang “ reicht in Antiocheia bis zu Eseln und Kamelen, führt zu Frauenregiment und antiautoritärer Kindererziehung und zerstört den Respekt vor Göttern, Gesetzen und Gesetzeshütern. Dennoch werden die Antiochener – anders als die Tarentiner, die einst (im 3. Jh. v. Chr.) für Verspottung römischer Gesandter während der Dionysien büßen mussten – nicht für Spott gegen den Bart und die Münzpropaganda des Kaisers zur Rechenschaft gezogen.
28	Lob für Constantius II. stört Julian nicht, wohl aber die Missachtung der Antiochener gegenüber den (alten) Göttern : Anstelle der traditionellen Schirmherren ihrer Stadt (Zeus, Apollon von Daphne, Kalliope) haben sie Christus „aus lauter Liebe“ zum Patron erkoren.
29–32	Eine – nach Plutarch referierte – Anekdote um einen Besuch des von Julian als Musterbild gepriesenen jüngeren Cato in Antiocheia verankert den Konflikt Kaiser – Antiocheia in der Vergangenheit: Der dort hinter einen reichen Freigelassenen zurückgesetzte Cato tat den – von Julian als „fremden <i>logos</i> “ des „Philosophen aus Chaironeia“ zitierten Aufschrei: „Was für eine verfluchte Stadt!“; doch Julians Werdegang (Umgang mit aufrichtigen wilden Kelten und Germanen oder mit Schriften von Platon und Aristoteles) hat ihn noch „unzivilisierter“ werden lassen als den „Urrömer“ Cato; Geschichte von einem – in Antiocheia allgemein bekannten – kappadokischen Verbannten , der mit seinem Projekt, antiochenische „Lebensart“ (Knabenliebe, Tänze, Kotylistes) ins Land der Kelten (Gallien) zu importieren, kläglich scheitert. Julians Beliebtheit als idealer Herrscher in Gallien lässt seine Unbeliebtheit in Antiocheia als „gerechten Ausgleich“ erscheinen.
33–36	„ Unheilswunsch “ des „doppelten Kappa“ gegen die Antiochener; Begründung dieser Quasi-Anklage : falsche Bezeichnung der „altgläubigen“ und für Julians Restauration (allzu) engagierten Nachbarstädte, aus ihnen stammten die Pamphlete gegen Julian; Obstruktion gegen Julians Neubelebung des Götterkultes in Antiocheia (religiöse Unruhen; Brandstiftung im Apollontempel von Daphne); Referat der „übereifrigen“ Scheltrede des Kaisers gegen die „gottlosen“ Antiochener, die zugunsten der „Galiläer“ etwa das Jahresfest des Apollo Daphnaios vernachlässigen, dem nur eine einzige Gans geopfert wurde.
37–38	Auf die Schmäh-Anapäste gegen seine Person reagiert Julian nicht mit drakonischer Strafverfolgung; er verstärkt die Kritik vielmehr durch Selbstanklage und ist entschlossen zum Fortzug aus der Stadt, in deren Lebensweise er und seine Getreuen nicht verwurzelt sind. Der mit seinem milden Regierungsstil erfolglose Kaiser will sich nicht anpassen und wie der Habicht (im <i>mythos</i>) enden, der wiehern wollte.
39–43	Rätselhafte Undankbarkeit der Antiochener, die Julians großzügige Finanzpolitik mit komödienähnlichem Spott quittieren; Selbstbezeichnung des anfänglichen, voreiligen Lobes für die Antiochener und die hohen Erwartungen an diese „Mitgriechen“, die prompt enttäuscht wurden (etwa bei der Rekrutierung

	ungeeigneter Amtsträger); die volksfreundliche, wucherfeindliche Versorgungs- und Preispolitik (durch vom Kaiser bezuschusste Importe) macht Julian verhasst; zum Abschied will er auch „nicht“ an die blutigen Unruhen in der Stadt vor neun Jahren erinnern.
44	Epilog: Kurzes, ringkompositorisches Schlusswort: eigener Unverstand (ἄνοια) als Ursache aller Misshelligkeiten; Wunsch, die Götter mögen den Antiochenern ihr „wohlwollendes und ehrerbietiges“ Verhalten vergelten.

Dass wir es bei diesem vielfach assoziativ wirkenden Gebilde nicht mit einer durchgestalteten Prosaversion einer tendenziell monothematischen Satire im klassischen Sinne (etwa der „römischen Satire“) zu tun haben, liegt auf der Hand. Eindeutig zu weit geht indes die „analytische“ Deutung Wiemers, die dem Kaiser wegen der – unbestreitbaren – Brüche in der Schrift⁵⁹ eine „einheitliche und durchdachte Konzeption“ ebenso abspricht wie die Orientierung „an einer bestimmten Zielgruppe“.⁶⁰

Denn Julian reproduziert und reflektiert in lebenskräftiger Form die – griechisch-römische – Tradition des skoptisch-satirischen Redens und Schreibens auf durchaus situationsangemessene Weise. Seine Sprechhaltung schillert dabei merklich: Was als Selbst-Psogos die rhetorische Strategie eines *enkomion* oder *epainos* bewusst zu „pervertieren“ vorgibt, wird durch Einsprengsel der Reaktionen des „Gegners“, sog. *altercationes*,⁶¹ zum *sermo*, der die Illusion eines echten Streitgespräches erzeugt, dem aber durch die paradoxe Fixierung der Aggression des satirischen *ego* auf sich selbst der Wind aus den Segeln genommen wird. Durch erzählerische „Exkurse“ (Digressionen, Abschweifungen)⁶² nimmt Julian auch am homerischen Grundmuster des Erzähleinschubs in den „Apologoi“ des Odysseus teil.⁶³

59 Vgl. besonders Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 749–751.

60 Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 753.

61 Zur Tradition dieses Markenzeichens von Satire und kynisch-stoischer Diatribe vgl. Marcone (Anm. 53), S. 228f.; zum *Misopogon* speziell: 229f., hier 229: „L’espédiente diatribico dell’interlocutore fittizio è largamente utilizzato nella prima parte del *Misopogon*: per ben sette volte un ipotetico Antiocheno ha il compito di censurare le scelte rigoristiche di Giuliano allo scopo di indurlo a un atteggiamento più accomodante“. Marcone nennt als Belege *Misopogon* 342D–344B; 344B–345B; 349D–351D; 345C–346B; 349D–351D; 353–354; 354D–355D; 357.

62 Auf ihre rhetorische Valenz untersucht die erzählenden Einschübe des *Misopogon*, die Geschichten von der Liebe des Antiochos und vom Antiocheiabesuch Catos, Bouffartigue (Anm. 42), S. 525: „Les deux récits du *Misopogon* sont bien ... de ces morceaux autonomes que les rhétoriciens évoquent sous le nom *diégêma*“; zur rhetorischen und historiographischen Tradition der Antiochos-Erzählung vgl. Kai Brodersen, Der liebeskranke Königsohn und die seleukidische Herrschaftsauffassung, *Athenaeum* N.S. 63, 1985, S. 459–469; zu Julians Abweichung von der Überlieferung: S. 465 mit Anm. 36.

63 Odysseus begegnet als satirische *persona* an prominenter Stelle in der „Erbschleichersatire“ (Horaz, *saturae* 2,5), mit der Horaz wahrscheinlich das Modell einer Νέκνια des Menippos adaptiert.

Diese Formenvielfalt ist nicht etwa der Planlosigkeit des Autors geschuldet, sondern lässt sich bestens in der programmatischen Eröffnung der Schrift verankern (Kapitel 1–2; dazu ausführlich unten Punkt 3). Die beiden Hauptstränge des Werkes, der Selbstpsogos des Sprechers und die Konfliktstruktur zwischen seiner Lebensweise und derjenigen Antiocheias, werden sodann in zwei wohl ponderierten, fünf beziehungsweise vier Kapitel umfassenden Abschnitten (Kapitel 3–7 und Kapitel 8–11), getrennt exponiert.

(Leit)thematische Querverbindungen strukturieren die Durchführung der beiden Grundlinien. Als wichtiges Beispiel sei auf die „Umwertung der Werte“ anhand der Opposition der Begriffe σωφροσύνη (im Fall Julians nun negativ besetzt) und ἐλευθερία (trotz der Exzesse der Antiochener bei diesen positiv konnotiert)⁶⁴ verwiesen. Nach dem methodischen Einschub von Kapitel 12 wird die Konfliktstruktur nochmals ausführlich aus antiochenischer (und damit interlocutorischer) Sicht entworfen, die sich der Sprecher in typisch ironischer Weise zu eigen macht. Den nächsten größeren Block hält das Modell einer genetisch-entwicklungspsychologischen Erklärung für den gegenwärtigen Spannungszustand zusammen (Kapitel 17–25). Die schon in der Gründungslegende zutage tretende, durch *laissez faire* geprägte Individualität der polis Antiocheia (Kapitel 17–18) gerät so zum ausdrücklichen Kontrastschema für die Formung von Julians Persönlichkeit, die philosophische Lehrmeister auf den „Irrweg von Recht und Moral“ gelenkt hätten (Kapitel 21–25).⁶⁵ Dieser „Entwicklungs“block wird dabei doppelt umrahmt von Dokumenten antiochenischer ἐλευθερία (vgl. Kapitel 11 – 27/28 respektive 17/18 – 27/28).

Interpreten der Schrift haben zutreffend festgestellt, dass Julian den Deckmantel der „Eironeia“, das heißt hier der – im Sinne seiner Programmatik – verstellenden Verdrehung des wirklich Gemeinten sukzessive abstreift und zu direkteren Formen der Invektive wechselt. Damit wandelt sich die Schrift im zweiten Teil gewiss.⁶⁶ Gleichwohl sollte man nicht mit Wiemer von einer regelrechten

64 Vgl. wiederum Misopogon Kapitel 26–27; zum Leitmotiv ἐλευθερία eingehender Athanassiadi-Fowden (Anm. 11), S. 216–222 „The word ἐλευθερία, used always with a sarcastic nuance as a synonym for anarchy, occurs again and again throughout the *Misopogon*, and significantly enough concludes it“; vgl. die S. 216, Anm. 85 gesammelten Belege. Ähnlich Marcone (Anm. 53), S. 230 „L’ἐλευθερία di Giuliano non ha lo stesso valore che per i suoi antagonisti: quella che è per lui la comune libertà garantita dalla legge, in senso civico e politico, è per loro sfrenatezza e licenza nella vita privata“.

65 Dieser ironische Rückblick auf die Persönlichkeitsentwicklung des satirischen *ego* lässt sich auf Vorbilder aus den horazischen Satiren zurückführen. Marcone (Anm. 53), S. 229 mit Anm. 26, erinnert hierzu an Horaz, *saturae* 1,4,105–143 und vergleicht schlüssig die jeweils prägenden Rollen von Horaz’ Vater und Julians Erzieher Mardonios. Man könnte zudem auf die entwicklungspsychologische Selbstanalyse des *ego* in Horaz, *saturae* 1,6,65–99 verweisen.

66 Vgl. Marcone (Anm. 53), S. 237 „Giuliano passa a un tono più aspro e più diretto, che ha il suo culmine nell’*invettiva* finale“. Gleichwohl ist dieser invektivische Kulminationspunkt durch die vorgängige Dramatisierung des Konfliktes konsequent vorbereitet. Eine solche Deutung

Aufgabe des ursprünglichen satirischen Programms sprechen,⁶⁷ sondern eher eine im generischen Rahmen bleibende Modifikation desselben vertreten.

Eine erste Bruchstelle findet sich im Kapitel 28, in dem zum ersten Mal die Vorliebe der Antiochener für Christus und Konstantios („das Chi und das Kappa“)⁶⁸ expliziert wird und das in gewisser Weise intratextuell mit dem „Unheilswunsch“ des doppelten Kappa (= *κακά*) in Kapitel 33 vernetzt ist.

Auch wenn damit eine religionspolitische Zuspitzung eingeläutet ist, in deren Verlauf der Selbst-*Psogos* des Sprechers zwangsläufig in den Hintergrund tritt und einer immer weniger verdeckten Anklage (*kategoria*) der Antiochener Platz macht, finden sich doch in reicher Fülle Elemente der inhaltlichen und formalen Kontinuität innerhalb des satirischen Programms: Auf dem Höhepunkt seiner Angriffe gegen die Renitenz, mit der Antiocheia der Restauration des alten Götterkultes begegnete, fährt Julian immerhin zweigleisig. Nach einer offenen Anklage in *Misopogon* 361A–362B schwenkt der Kaiser wieder auf die Bahnen satirischen Sprechens ein. Wenn er seine Gardinenpredigt gegen die Gottlosigkeit (*ἀθεότης*) der Stadt, die er vor dem Rat gehalten hat, in wörtlichen Auszügen zitiert (*Misopogon* 362B–363C), so erscheint sein damaliger Redebeitrag als *interlocutio* in einer satirisch misslingenden Kommunikation. Darauf wird thematextuell verwiesen, indem Julian einleitend und abrundend wieder ironisch aus der seine Person schmähenden, antiochenischen Perspektive urteilt. Dort spricht er von sich in paradoxaler Wendung als *φιλαπεχθήμων* (Freund des Hasses/der Verhasstheit) und nennt seine damaligen Ausführungen vor dem Rat *ἀνεπιεικείς* (ungehörig) (vgl. *Misopogon* 362B).

Wiemer hat richtig beobachtet, dass die Kapitel 37 und 38 mit ihrer resümierenden *peroratio* und dem Trennungsbeschluss Julians als letzte Konsequenz der Unvereinbarkeit „inhaltlich und formal die Merkmale von Abschlusskapiteln tragen“.⁶⁹ Dass der noch folgende Text diesen Eindruck eines Schlusses als Illusion erweist, muss aber nicht heißen, dass der Epilogteil „eine unorganisch angefügte ‚Appendix‘“⁷⁰ sei. Vielmehr ist gerade dieser Schluss nach dem eigentlichen Schluss als Enttäuschung einer der rhetorischen Form nach naheliegenden Erwartung ein Beleg für genuin satirisches Sprechen.⁷¹ Der Autor setzt dieses

schwebte wohl auch Ammianus Marcellinus vor, wenn er die gesamte Schrift als *volumen in-
vectivum* beschreibt (Zitat oben).

67 Vgl. besonders Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 752 „Die Analyse von Aufbau und Gedankengang führt zu dem Ergebnis, daß der ‚Misopogon‘ in zwei konzeptionell unvereinbare, formal unverbundene Teile zerfällt, eine Klagen und Anklagen vermischende ‚Scheltrede‘ und eine auf ironischer Distanzierung beruhende ‚Satire‘“.

68 Vgl. Julianus, *Misopogon* 357A, ringkompositorisch wieder aufgegriffen zum Schluss des Abschnitts in 360D.

69 Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 748.

70 Wiemer 1998 (Anm. 10), S. 751.

71 Als Beispiel für derartige Schlussüberraschungen eignet sich etwa die Rückwendung, die Horaz nach ausgesprochen langer Digression in *Horaz, saturae* 1,1,108–121, vollführt, wo er – kaum

Mittel hier offenbar ganz bewusst ein, um die Empörung seines satirischen *ego* zu unterstreichen.

Gleichwohl trägt die verstellte Selbstanklage natürlich von Anfang an – und nicht erst nach Abschluss der ironisch-distanzierten Satire – Züge einer schematisierten Verteidigungsrede und wird damit zu einer *Apologia* nicht *Sokratous*, sondern *Julianou*.

3. Der Prologos des „Barthassers“: Julians skoptisches Programm und die Tradition der *satura* als *farrago* der literarischen Genera

Diese komplexe Interaktion, die der Autor durch eine ganze Reihe von intertextuellen und metatextuellen Bezügen (etwa auf Gattungen und Subgattungen wie den philosophischen Dialog, die historische Erzählung, Anekdote, symboleuthische Rede) noch verwickelter gestaltet, kündigt sich bereits im programmatischen Prolog an.

Ἀνακρέοντι τῷ ποιητῇ πολλὰ ἐποιήθη **μέλη χαρίεντα**: **τρυφᾶν** γὰρ ἔλαχεν ἐκ μοιρῶν· **Ἀλκαίῳ** δ' οὐκέτι οὐδ' **Ἀρχιλόχῳ** τῷ Παρίῳ τὴν μουσάν ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς εὐφροσύνας καὶ ἡδονὰς τρέψαι· μοχθεῖν γὰρ ἄλλοτε ἄλλως ἀναγκαζόμενοι τῇ μουσικῇ πρὸς τοῦτο ἐχρῶντο, **κουφότερα ποιοῦντες** αὐτοῖς ὅσα ὁ δαίμων ἐδίδου τῇ εἰς τοὺς **ἀδικοῦντας λαιδορία**. ...

Τὸ δὲ **ῥσμα πεζῇ μὲν λέξει πεποιήται**, **λαιδορίας** δὲ ἔχει πολλὰς καὶ μεγάλας, οὐκ εἰς ἄλλους μὰ Δία (πῶς γάρ, ἀπαγορευόντος τοῦ νόμου;) εἰς δὲ τὸν ποιητὴν αὐτὸν καὶ τὸν ξυγγραφέα. Τὸ γὰρ **εἰς ἑαυτὸν** γράφειν οὔτε **ἐπαινοῦς** οὔτε **ψόγους** εἵργει νόμος οὐδεὶς. ...

καίτοι καὶ τοῦτο ἔχειν ἔοικεν ὁ πάγων ὥσπερ τὰ ἄλλα λυπηρόν, οὐκ ἐπιτρέπων καθαρὰ λείοις καὶ διὰ τοῦτο οἶμαι **γλυκερωτέροις χεῖλεσι χεῖλη προσμάττειν**, ὅπερ ἤδη τις ἔφη τῶν ἐργασασμένων **ξὺν τῷ Πανὶ καὶ τῇ Καλλιόπῃ εἰς τὸν Δάφνιν ποιήματα**. ὑμεῖς δὲ φατε δεῖν καὶ **σχοινία πλέκειν** ἐνθένδε· καὶ ἔτοιμος παρέχειν, ἦν μόνον ἔλκειν δυνηθῆτε καὶ μὴ τὰς **ἀτρίπτους** ὑμῶν καὶ **μαλακὰς χεῖρας** ἢ τραχύτης αὐτῶν δεινὰ ἐργάσῃται. νομίση δὲ μηδεὶς δυσχεραίνειν ἐμὲ τῷ **σκώμματι**. δίδωμι γὰρ αὐτὸς τὴν **αἰτίαν ὥσπερ οἱ τράγοι** τὸ γένειον ἔχων, ἐξὸν οἶμαι λεῖον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ψιλόν, ὅποιον οἱ κάλοι τῶν παίδων ἔχουσιν ἅπασαί τε αἱ γυναῖκες, αἷς **φύσει πρόσσεσι τὸ ἐράσμιον**.

Anakreon der Dichter war der Verfasser vieler Lieder voller Liebreiz. Denn Wohlleben war sein vom Schicksal verliehenes Los. Alkaios hingegen und Archilochos aus Paros schenkte der Gott nicht mehr die Freiheit, sich der frohen und vergnüglichen Muse zuzuwenden.

erwartet – an Vers 40 anknüpft. Ähnlich die mit *sed tamen* eingeleitete Pointe in Horaz, *saturae* 1,10,80–86.

Denn unter dem Zwang immer wieder neuer und anderer Mühsal setzten sie ihre Muenkunst dafür ein, sich eine Erleichterung zu verschaffen von dem, was der Dämon verhängte, durch Schmähung (Herabwürdigung) ihrer ungerechten Widersacher. ...

Mein Lied aber ist in Prosa gehalten, bietet freilich viele deftige Schmähungen, die sich nicht gegen andere richten, beim Zeus nein! – wie sollte es denn in Anbetracht des gesetzlichen Verbotes? –, sondern gegen den Dichter und Verfasser höchstpersönlich. Denn „Selbstbetrachtungen“ zu schreiben, seien sie Lobeshymnen oder Scheltreden, verbietet kein einziges Gesetz. ...

Und doch bringt der Bart zu all der anderen Unbill auch noch die Lästigkeit mit sich, dass er es nicht gestattet, sauber auf glatte und daher, glaube ich, *süßere Lippen die Lippen im Kusse zu pressen* (Theokritos 12,32), wie es einmal einer von den Leuten ausdrückte, die im Bunde mit Pan und Kalliope auf Daphnis Gedichte ausarbeiteten (drechselten). Ihr hingegen behauptet, man sollte Seile flechten damit. Ich stelle ihn dafür gerne zur Verfügung, wenn ihr sie nur zu ziehen imstande wärt und sie nicht eueren *ungeübten, verzärtelten Händen* (Homer, *Odyssee* 22,151) in ihrer Reinheit schrecklich weh täten.

Es bilde sich aber keiner ein, dass ich mich aufregte über den Spott gegen mich. Ich liefere ja selbst die Ursache dafür, da ich ein Kinn nach Art von Ziegenböcken habe, obwohl es, denke ich, leicht möglich wäre es zu glätten und zu enthaaren wie bei den hübschen Knaben und sämtlichen Frauen, denen *die Natur verleiht die Liebenswürdigkeit* (Simonides 7,52).

Julian, *Misopogon* 1–2 (mit Auslassungen) (337A; 338A–B; 338D–339A)

Wer diese Vorrede mit Blick auf die literarhistorische Tradition untersucht, wird sie nicht nur als stolzes Bekenntnis ihres Autors zu seiner Belesenheit und umfassenden Kompetenz auch in der schönen Literatur bewerten. Die metaliterarische Aufladung dient Julian in einem bislang kaum beachteten Maße dazu, das eigene satirische Programm zu konturieren. Zunächst kreiert er mit der „invektivischen Selbstbetrachtung“ – einem bitter-originellen Gegenkonzept zum berühmten Werk seines Vorbildes Mark Aurel – ein neues, abstruses Genos. Sodann entwickelt Julian hier ausdrücklich sein Verständnis des Satirischen als dichterisch-freien Umgang mit den „Waffen des Wortes“. In dem obigen Textabschnitt spielt er nicht von ungefähr – offen oder verdeckt – auf sämtliche poetischen Gattungen an. Anakreon und Simonides stehen – ringkompositorisch die Vorrede rahmend – für die hier als „antiochenisch“ markierte⁷² (Liebes)lyrik;⁷³ über direkte Zitate

72 Vgl. 337A τρυφᾶν (als Merkmal von Anakreons poetischer Existenz) mit 340B und 350C τρυφῶση πόλει (über Antiocheias Luxusleben); ähnlich 358A τῆδε τῇ ... τρυφερά καὶ πλουσίᾳ πόλει; 359C; 365A; 347B τρυφή als Wesenszug des „Gründervaters“ Antiochos.

73 Irreführend, weil unbegründet abwertend der Kommentar zum Anfang des *Misopogon* von Müller 1998 (Anm. 9), S. 216: „Julian macht (sicherlich unreflektiert) ... klar, ... daß er den Streit literarisch ausfechten will. Er beruft sich auf drei altgriechische Lyriker, die er in einem üblich gewordenen Bild pauschal gegenüberstellt“. Statt unreflektiert kanonische Urteile zu übernehmen, setzt Julian vielmehr durchaus eigene Akzente. So fokussiert er bei Anakreon und

vermittelt sind die Hinweise auf Idyll (Theokrit) und Epos (Homers *Odyssee*).⁷⁴ Von all diesen Gattungen lässt der Sprecher situationsangemessen nur die iambisch-aischrologische (also die Mutter der Satire) sowie – etwas verborgener – „die böckisch-tragische“ (also Tragödie)⁷⁵ für sich gelten. Mit der poetischen Absicht der „Erleichterung“ (κουφότερα ποιούντες) führt er dabei auch die kathartische Wirkung „befreiender“ Scheltrede ins Feld.⁷⁶

Nicht nur aus – ironisch bekundeter – Liebesfeindlichkeit und aus Mangel an feiner Lebensart greift Julian zu diesem Mittel, sondern – wie seine „Archegeten“ Alkaios und Archilochos, die hier als Chiffren für die Subgattungen der politisch-militärischen Kampflieder und der Invektiven gegen persönliche Widersacher (τῇ εἰς τοὺς ἀδικοῦντας λοιδορίᾳ)⁷⁷ stehen – unter dem Zwang der auf ihn einwirkenden Mühsal.

(indirekt auch bei) Simonides ganz auf Erotik und klammert etwa Anakreons Spottdichtungen (54 D; 16 D; 87 D; 86 D), aber auch seine in Platons *Phaidros* hervorgehobene „Weisheit“ (vgl. Plato, *Phaedrus* 235c3–4 ἡ πῶν Σαπφῶς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ) geflissentlich aus. In der römischen Liebeselegie wird Anakreon zum Symbol und „Markennamen“ für traditionelle sympotisch-erotische Poesie, vgl. etwa Ovid, *Ars amatoria* 3,330 (scilicet *nota*) *sit quoque vinosi Teia Musa senis*, mit Gibson, Roy, Ovid: *Ars amatoria* Book 3, Cambridge 2003, S. 232 zur Stelle, der Beispiele für die traditionelle „Paarung“ Anakreon – Sappho auflistet und neben anderen Stellen auch Ovid, *Remedia* 761f., hier 762 *nec rigidus mores Teia Musa dedit* zum Vergleich heranzieht. Julian zitiert Anakreon erneut gegen Ende des *Misopogon* in 366B: Dort beruft er sich auf den „Poeten aus Teos“ (ὁ Τήιος ... ποιητής), um seinen eigenen Übergang in eine reifere Altersstufe mit einem lyrischen Bild zu garnieren.

74 Zu den funktionalen Homerreferenzen im *Misopogon*, die dort wie in Julians übrigen Werken die Häufigkeitsstatistik anführen, vgl. einleuchtend Marcone (Anm. 53), S. 232: „Omero ha per lui (i.e. Giuliano) la stessa funzione della Bibbia per cristiani. Le citazioni omeriche del *Misopogon* hanno un valore comparativo o didattico-esplicativo. La mollezza antiochena è paragonata a quella dei Feaci ...“

75 Vgl. 339A: ὥσπερ οἱ τράγοι τὸ γένειον ἔχων. Die poetologische Valenz des „Bocks“-Vergleichs lässt sich bereits bei Platon belegen. Im *Kratylos* siedelt Sokrates die „geschmeidiger, göttlicher Wahrheit“ (*Kratylos* 408c5–6: τὸ μὲν ἀληθὲς ... λεῖον καὶ θεῖον) entgegengesetzte „unwahre/verlogene Rede“ (*Kratylos* 408c2–3) im „borstigen und böckischen“ (408c7 τραχὺ καὶ τραγικόν) Menschenleben an. Das ist für ihn „das Leben der Bocksgesänge“ (408c9 τραγικὸν βίον), in deren „unheimlicher Vielzahl von Geschichten“ es von Lügen wimmle (408c8). Julian verkehrt diese Wertung hier ironisch ins Gegenteil, indem er den Antiochenern die Geschmeidigkeit zuschreibt, während er für sich selbst die „böckische Unnatur“ reklamiert.

76 Die gleiche Wirkung wurde von Julians *interlocutor* zu Beginn der *Caesares* der saturnalischen Scherzdichtung zugeschrieben, vgl. Julianus, *Caesares* 306A: ἐγὼ ὦμην τὴν παιδιὰν ἄνεσιν τε εἶναι ψυχῆς καὶ ἀπαλλαγὴν τῶν φροντίδων.

77 Auch hier nimmt Julian eine bewusst pointierte Bewertung des archilochischen *Œuvres* vor, vgl. dazu Karl Preisendanz, Artikel Archilochos, in: *Der kleine Pauly*, Bd. 1, München 1979, Sp. 507–510, hier: 509f.: „Geringe Reste Liebeslyrik ... unterliegen an Zahl der Iambik, mit deren rücksichtslosen Versen A. Feinde verfolgt. ... Ungleich verteilte Überlieferung hat die übersteigerte Einschätzung des A. als ἱαμβικός verursacht, zu dem ihn Missgeschick des Lebens neben natürlicher Neigung zu Spott und Tadel gemacht hat“. Julian überspitzt also mit der erkennbaren Absicht, mit Archilochos den ἱαμβικός und „Bahnbrecher individuellen, subjektiven Dichtens“

4. Platonische Spuren: Der *Antiochikos* zwischen Anti-Apologie und *Symposion*4.1 Kaiserliche Körperlichkeit in *Lutetia* (c. 6–7)

Der Gesichtspunkt der „Erleichterung“ von einer Beschwerde (näherhin: einem Unglücksfall) kehrt nun an einer Stelle wieder, die man bisher nur als mehr oder weniger geschmackvollen Exkurs angesehen hat.⁷⁸

Ich möchte dafür argumentieren, diese autobiographische Erzählung des satirischen *ego* Julians von den beinahe tödlichen Folgen seiner Askese im winterlichen Paris auch auf einer metaliterarischen Ebene zu verstehen. Ein Signal für eine solche Lektüre hat der Autor selbst gesetzt. Indem er die Geschichte als „alles andere als liebreizend“ qualifiziert (οὐδὲ ... πάνυ **χαρίεντος**), setzt er sie nochmals von der einleitend thematisierten ästhetischen Qualität von Anakreons Lyrik ab (vgl. *Misopogon* 337A μέλη **χαρίεντα**). Gleichzeitig nimmt er den bis heute nicht verstummenden Kritikern den Wind aus den Segeln, die Julian unüberlegte Geschmacklosigkeit vorwerfen.

ὀλιγάκις οὖν ἐμοὶ τῶν πάντων **ἐμέσαι** συνέβη. καὶ μέμνημαι αὐτὸ παθὼν ἐξ ὅτου Καίσαρ ἐγενόμην ἄπαξ ἀπὸ **συμπτώματος**, οὐ **πλησμονῆς**. ἄξιον δὲ ὑπομνησθῆναι **διηγήματος** οὐδὲ αὐτοῦ πάνυ **χαρίεντος**, ἐμοὶ δὲ διὰ τοῦτο μάλιστα οἰκείου. ... **ἐμπιπλαμένης** δέ μοι τῆς κεφαλῆς ἐδέησα μὲν ἀποπνιγῆναι, κομισθεὶς δὲ ἔξω, τῶν ἱατρῶν παραινοῦντων **ἀπορρίψαι** τὴν ἐντεθεῖσαν ἄρτι τροφήν, οὐτι μὰ Δία πολλὴν οὔσαν, **ἐξέβαλον**, καὶ ἐγενόμην αὐτίκα **ῥάων**, ὥστε μοι γενέσθαι **κουφοτέραν** τὴν νύκτα καὶ τῆς ὑστεραίας πράττειν ὅτιπερ ἐθέλοιμι.

Selten ist es mir überhaupt passiert, dass ich erbrechen musste. Und ich erinnere mich nur an ein einziges solches Vorkommnis, seit ich Caesar geworden bin, und da geschah es infolge eines Unfalls, nicht durch Magenüberlastung. Es lohnt sich, an dieser Stelle eine Geschichte aus meiner Erinnerung hervorzuholen, die an sich alles andere als liebreizend ist, aber genau aus diesem Grund besonders typisch für mich ist. ... Da sich mein Kopf ganz (mit gefrorener Atemluft) angefüllt hatte, hätte ich um ein Haar den Erstickungstod erlitten, doch ich wurde ins Freie gebracht; und da mir die Ärzte dringend rieten, mich der kurz zuvor verzehrten Nahrung zu entledigen – es war bei Zeus nicht viel –, gab ich sie durch Erbrechen von mir und fühlte mich sogleich erleichtert, so dass ich eine unbeschwertere Nacht hatte und am Folgetag nach Belieben tätig werden konnte.

Julian, *Misopogon* 6–7 (340C; 341D–342A)

(Preisendanz 507) als Identifikationsfigur und Traditionsstifter für seinen Konflikt mit Antiocheia zu vereinnahmen.

78 Vgl. Julianus, *Misopogon* 337A: **κουφότερα** ποιοῦντες mit 342A: ὥστε μοι γενέσθαι **κουφοτέραν** τὴν νύκτα.

Die Erleichterung durch ärztlich verordnetes „Erbrechen“, hier also: Hervorstößen des Unrates, der sich im Magen ohne eigenes Verschulden angesammelt hat, würde so als Bild für das satirisch-angriffslustige Sprechen deutbar;⁷⁹ zu diesem sieht sich der eigentlich dazu wenig Neigung verspürende Julian⁸⁰ angesichts der belastenden Umstände der gegen ihn in Antiocheia verübten Ungerechtigkeiten gezwungen. Die derbe Metaphorik ähnelt mithin derjenigen Martials, in dessen selbstreflexiv-poetologischen Stellen die *mentula* für satirische Aggression oder Unverblümtheit im Epigramm stehen kann.⁸¹ Auf eine derartige Spur könnte der gewitzte Platon-Leser über eine Stelle aus dessen *Symposion* gelangen, einem Dialog, auf den Julian ja in seinen *Caesares* ausführlich rekurriert, zumal der vermutlich authentische Titel *Symposion* die Hommage an Platon unterstreicht.⁸² In Platons *Symposion* geht es zwar nicht um das Erbrechen, aber immerhin um einen berühmt gewordenen Schluckauf des Aristophanes:

ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου **λύγγα ἐπιπεπωκυῖαν** καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν ...

ἐγκωμιάζε, ἐπειδὴ καὶ τῆς λυγγὸς πέπανυται.

Ἐκδεξάμενον οὖν ἔφη εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη ὅτι Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν παρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ **τὸ κόσμιον τοῦ σώματος** ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ παρμὸς ἐστίν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν παρμὸν προσήνεγκα.

Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον, Ὡγαθέ, φάναι, Ἀριστόφανες, ὅρα τί ποιεῖς. **γελωτοποιεῖς** μέλλων λέγειν ...

79 Eine solche Deutung kann sich etwa auf den Sprachgebrauch bei Julians jüngerem Zeitgenossen Eunapios stützen, der in seiner Prohairesios-Vita das Verb ἐμεῖν in kruder Metaphorik im Sinne von „sich verbal auskotzen“ verwendet, vgl. Eunapius, Vitae Sophistarum 488 Boissonade: ὡς οὐκ εἰσὶ τῶν ἐμούντων ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων, im Liddell-Scott-Jones 541 als „to throw up a flood of bad words“ wiedergegeben. Bei Horaz sind zurückhaltendere Bilder der Körperlichkeit für das satirisch-offenherzige Sprechen einschlägig, vgl. etwa Horaz, saturae 1,4,87 **aspergere cunctos**; 1,4,89 **aperit praecordia Liber** und Cicero, Academica 1,8,8–10 (Varro spricht als Dialogfigur über eigene Menippeen:) *et tamen in illis veteribus nostris, quae Menippum imitati non interpretati quadam hilaritate conspersimus* ...

80 Dies steht in vollem Einklang mit der Selbstcharakterisierung des Autors zu Beginn der *Caesares*, vgl. Julianus, *Caesares*, 306B: πέφυκα γὰρ οὐδαμῶς ἐπιτήδειος οὔτε **σκώπτειν** οὔτε **παρφοδεῖν** οὔτε **γελοιάζειν**. Beide Male aber findet der *auctor/narrator* einen Ausweg, um dem νόμος trotz fehlender Neigung doch gerecht zu werden. Im ersten Fall nimmt er Zuflucht zum Mythos (in der Nachfolge Platons), im zweiten zum Selbstspott (in Umkehrung des Prätextes von Mark Aurel).

81 Vgl. etwa Martial 1,35,5: *non possunt sine mentula placere*, 1,35,11: (*carmina*) *ne possint, nisi pruriant, iuvare*; und 1,35,14 über die „unkastrierten“ Bücher; zu Martials programmatischer *lasciva licentia* und ihrer metapoetischen Funktion vgl. Janka 2002 (Anm. 3), S. 189.

82 Vgl. Müller (wie Anm. 9), S. 179.

Aristodemos sagte, Aristophanes habe jetzt seine Rede halten sollen, doch ihn habe gerade, entweder wegen Magenüberlastung oder aus irgendeinem anderen Grund ein Schluckauf befallen und er habe deswegen nicht reden können ...

„Halte jetzt die Lobrede, da ja auch dein Schluckauf vorbei ist.“

Aristophanes habe also, so sagte er, das Wort ergriffen und Folgendes geäußert: „In der Tat ist er vorbei, aber erst, als ich ihn mit einer Nieskur behandelt habe, so dass ich mich frage, ob das Behagen des Körpers nach derartigem Lärmen und solchem Gekitzel verlangt, wie es das Niesen mit sich bringt. Denn auf der Stelle war es vorbei, als ich die Nieskur anwendete.“

Und Eryximachos habe gemeint: „Mein guter Aristophanes. Pass auf, was du tust. Du spielst schon vor Beginn deiner Rede den Spaßvogel.“

Platon, *Symposion* 185c5–7; 188e4–b2

Das für den Komödiendichter typische Ausspielen ungenierter Körperlichkeit⁸³ dient in dieser Szene, wie mehrere Interpreten gesehen haben, als Karikatur des Komödiendichters und „Possenreißers“ (γελωτοποιός),⁸⁴ fast im Sinn der Platonischen Dichterkritik. Wenn sich Julian nun indirekt mit dem Aristophanes des Platonischen *Symposion* vergleichen sollte, würde er damit zu bedenken geben: Ich bin nicht aus Lebenslust und Völlerei („Magenüberlastung“) zum satirisch sprechenden „Hanswurst“ geworden, sondern unter dem Zwang bedrohlicher und meine *psyche* beeinträchtigender Umstände. Hier scheint eine solche Therapie durch „ironisch-satirische Apologie“ medizinisch angezeigt. Eine solche Anspielung auf Aristophanes riefte auf Umwegen die Gattung der „Alten Komödie“ in Erinnerung, deren Vertreter Horaz in seinen Programmgedichten ja als Urväter

83 Man nehme hierfür nur die Eröffnungsszene der *Frösche* als Beispiel, in der Dionysos dem schwerbeladenen Xanthias auf dessen Fuzandrohung erwidert, er solle sie nur dann wahrnehmen, wenn er, Dionysos, ein Brechmittel brauche, vgl. Aristophanes, *Ranae* 10f. *ΞΑ.* εἰ μὴ καθαιρήσει τις, ἀποπαρδήσομαι; / *ΔΙ.* μὴ δῆθ', ἱκετεύω, πλὴν γ' ὅταν μέλλω **ῥεμεῖν**. Das Verb ῥεμεῖν kann bei Aristophanes überdies im übertragenen Sinn das erzwungene Herausrücken von Diebesgut oder Bestechungsgeldern bezeichnen, vgl. Aristophanes, *Acharnenses* 6 mit Olson, S. Douglas, Aristophanes *Acharnians*, ed. with introduction and commentary, Oxford 2002, S. 67 (dort weitere Belege) und Aristophanes, *Equites* 1148.

84 Vgl. etwa Dover, Kenneth, *Plato Symposium*, ed. with introd. and comm., Cambridge 1980, S. 104 zu 185c4–e5: „Much humour of Old Comedy is founded on bodily processes, and it is appropriate that Aristophanes, rather than anyone else, should have hiccups; but Plato lets him off lightly, for hiccups are among the less offensive consequences of overeating“; Avlonitis, Stylios, Aristophanes βωμολόχος, Platon, *Symposion* 185C–189B, *Rheinisches Museum* 142, 1999, S. 15–23, hier 16: „Die Vorliebe der antiken Komödie für ... prosaisch bis grob wirkende und die Physiologie des menschlichen Organismus betreffende Vorfälle ist bekannt. Aristophanes erfüllt als der ‚Hanswurst‘ des Abends eine dramaturgische Funktion, und zwar so, daß in Platons Einfall des Komikers eigene Gabe, durch kluge Einfälle Gelächter zu erregen, symbolisch eingesetzt wird“. Man könnte hier noch einen Schritt weiter gehen: Platon hat vermutlich nicht nur harmlose Metapoetik im Sinn, sondern karikiert das derbkomische Genre, das Aristophanes repräsentiert, anhand der Person des mit seinem Genos in eins gesetzten Autors.

der Satire feiert.⁸⁵ Deren polemisch-spitzzüngige Dichtungsart wird später von Epigrammatikern wie Martial als *lasciva licentia* aufgegriffen.

4.2 Ironische Methodenreflexion (des „neuen Sokrates“?) (c. 12)

Auf eine zweite dieser eher unterschweligen Platonischen Spuren, die neben zahlreiche direkte Referenzen und Zitate aus Platons Texten sowie Erwähnungen des Autors treten,⁸⁶ möchte ich knapp hinweisen. Im Kapitel 12 profiliert sich Julian in einer als Kurzdialog mit einem *interlocutor* inszenierten „ironischen“ Reflexion der Erfolglosigkeit auch seines satirischen Dichtens als einzelner Angehöriger einer *outgroup* in Antiocheia.⁸⁷

Ἴδοϋ, πάλιν ἐγὼ τὰ συνήθη τεχνιτεύω λεξειδία καὶ οὐδὲ ἐμαυτῷ συγχωρῶ
φθέγγεσθαι ὡς ἔτυχεν ἀδεῶς καὶ ἐλευθέρως, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς συνήθους
σκαλιότητος καὶ ἐμαυτὸν συκοφαντῶ. ταῦτά τις καὶ τοιαῦτα λέγει πρὸς ἄνδρας
οὐ τὰ πρὸς τοὺς ἄρχοντας μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἐλευθέρως
εἶναι θέλοντας, ὅπως τις εὖνους αὐτοῖς ὥσπερ πατήρ ἥπιος νομισθεῖη, φύσει
πονηρὸς ὢν ὥσπερ ἐγὼ.

App. crit.: τοιαῦτα λέγει codd., Prato, Müller - τοιαῦτ' <ὸν> λέγοι Martini, edd.

85 Horaz, *saturae* 1,4,1–5: *Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae / atque alii, quorum comoedia prisca virorum est, / siquis erat dignus describi, quod malus ac fur, / quod moechus foret aut sicarius aut alioqui / famosus, multa cum libertate notabant.* Julian weist diese Form der moralisatorischen *ἐλευθερία* im namentlichen Verspotten einleitend – in Horaz' und Martials Tradition – mit Blick auf gesetzliche Verbote zwar von sich (*Misopogon* 337B–338B). Doch gehört diese Verstellung zum satirischen Trick. Vgl. zudem den programmatischen *Passus* Horaz, *saturae* 1,10,14b–17: *ridiculum acri / fortius et melius magnas plerumque secat res. / illi scripta quibus comoedia prisca viris est / hoc stabant, hoc sunt imitandi...* – Schmidt, Peter Lebrecht, *Invective – Gesellschaftskritik – Diatribe? Typologische und gattungsgeschichtliche Vorüberlegungen zum sozialen Engagement der römischen Satire*, *Lampas* 12, 1979, S. 259–281, hier 266 und 274, wertet beide Horazstellen für seine Typologie der römischen Satire aus. Zum Komplex der satirischen Traditionsstiftung durch die Komödie vgl. besonders Heldmann, Konrad, *Die Wesensbestimmung der Horazischen Satire durch die Komödie*, *Antike&Abendland* 33, 1987, S. 122–139.

86 Zu den Rekursen auf Stellen zum Umbruch demokratischer Verfassungen in Tyrannenien aus Platons *Politeia* und signifikante Aussparungen bei Julian vgl. Athanassiadi-Fowden (Anm. 11), S. 216–219.

87 Micallella (Anm. 47) zur Stelle spricht von „autocritica – sia pure di tono ironico“; die Detailklärung des sprachlichen Verständnisses der Stelle, die Müller (Anm. 9), S. 223 vorsichtig entwickelt, ist weitgehend plausibel: „Vielleicht ... hat man ... den zweiten Satz als eine scherzhafte Empörung darüber (zu verstehen,) daß jemand (= er selbst) so etwas vor solchem Publikum ... äußert, der doch – absurd und unglaublich! – als der homerische *gütige Vater* gelten will, obwohl er ‚ein schlechter Kerl‘ ist ... , wobei die Ironie durchaus ambivalent wird, ja sich schier überschlägt“. Freilich fehlt bei Müller ein präzisierender Hinweis darauf, dass der zweite Satz eindeutig einem antiochenischen *interlocutor* in den Mund gelegt ist, wie spätestens das ὥσπερ ἐγὼ beweist.

Sieh an, schon wieder künstele ich mit den notorischen geschraubten Phrasen und gestehe es nicht einmal mir selber zu, so zu sprechen, wie es geläufig ist, geradeheraus und freizügig, vielmehr bringt mich meine notorisch linkische Art zur Selbstverleumdung.

Dieses und Ähnliches sagt er zu Leuten, die nicht nur gegenüber der Obrigkeit, sondern auch gegenüber den Göttern ihre Freizügigkeit genießen wollen, um unter ihnen das Ansehen eines Wohltäters wie *ein Vater voll Sanftmut* (*Odyssee* 5,12) zu gewinnen, obwohl er so schlechte Anlagen hat wie ich.

Julian, *Misopogon* 12 (345B–C)

Einige motivische Berührungspunkte sprechen für ein intensiv intertextuelles Verhältnis zu einer programmatischen Stelle aus dem *Corpus Platonicum*. Sie findet sich zu Beginn der *Apologie des Sokrates*:

ὁμεις δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν - οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, **κεκαλλιεπημένους** γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε **εἰκῇ** λεγόμενα τοῖς **ἐπιτυχούσιν** ὀνόμασιν ...

Ihr werdet aber von mir die reine Wahrheit zu hören bekommen, allerdings, bei Zeus, keine schön gedrechselten Reden wie die von diesen Leuten da, mit ihren Redefiguren und ihrem Ausdrucksschmuck, sondern ihr werdet von mir geradeheraus Gesagtes zu hören bekommen in ganz geläufigen Ausdrücken.

Platon, *Apologie des Sokrates* 17b7–c2

In beiden Fällen werden „geschraubte rhetorische Phrasen“⁸⁸ und „Wahrheit“ hart gegenübergestellt. Allerdings hat Julian die Sokratischen Vorzeichen umgekehrt. Die freie, ungekünstelte Aufrichtigkeit⁸⁹ ist in der *Apologie* als wesentliches Merkmal der Sokratischen Wahrheitsrhetorik markiert, die in der skrupellosen sophistischen Erfolgsrhetorik ihr erklärtes Feindbild findet.⁹⁰ In Julians satirischer Umschrift dieser Stelle entlarvt die Figuriertheit nicht – wie es in der Ordnung wäre – sophistische Amoral, sondern die eigene philosophische Existenz, die aus antiochenisch-böswilliger Sicht als kauziges Gebaren (σκαϊότης) diffamiert wird. Diese könnte sich – so die hyperbolische Stilisierung des Kaisers zum verfolgten

88 Zu Platons *Apologie* 17b9 vgl. den Kommentar von Heitsch, Ernst, Platon. *Apologie des Sokrates*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2002, S. 49.

89 Vgl. Platon, *Apologie* 17c2: **εἰκῇ** λεγόμενα τοῖς **ἐπιτυχούσιν** ὀνόμασιν ~ Julianus, *Misopogon* 345 B: φθέγγεσθαι ὡς **ἔτυχεν** ἀδεῶς καὶ **ἐλευθέρως**.

90 Vgl. dazu Janka, Markus, Art. Rhetorik (*rhētorikē* [technē]) in: Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Hg. C. Schäfer, Darmstadt 2007, S. 238–241, hier 239.

Weisen – in ähnlicher Form gegen Julian wenden wie einst dem Sokrates seine ἀτοπία das Leben kostete.⁹¹

In der nicht-ironischen Tiefenstruktur scheint Julian mit dieser Anspielung auch darauf zu verweisen, dass der Begriff der rednerischen ἐλευθερία, dem seine antiochenischen Gegner huldigen, gar nichts mit der Sokratischen Wahrheitsrhetorik zu tun hat. Sie stellt diese vielmehr auf den Kopf und ist Zeugnis einer „verkehrten Welt“, der nur mehr die Satire oder – mit Friedrich Dürrenmatt gesprochen – „die Zote“ beikommt.

5. Fazit: Das „Satirische“ im *Misopogon*: Krisenverschärfung oder Konfliktentladung durch Lachen ?

Was macht nun die spezifisch satirische Qualität des *Misopogon* aus? Nach dem Erkenntnisgewinn aus unserem strukturellen Aufriss der Schrift und dem Studium einiger programmatischer Vernetzungen können wir nunmehr den Versuch wagen, die nach wie vor verbreitete Zuordnung des *Misopogon* zur Gattung der „Satire“ oder wenigstens zum Gestus des satirischen Sprechens auf eine tragfähigere Grundlage zu stellen. Dabei dürfen wir – in zwangsläufig schlagwortartiger Verknappung – die Erträge der neueren literaturwissenschaftlichen Satireforschung⁹² an einem eigenwilligen Fallbeispiel auf ihre Anwendbarkeit testen.

In einem Beitrag zur Theorie der antiken Satire hat Gustav Adolf Seeck 1991⁹³ für die römische Satire drei wesentliche Definitionskriterien ergründet.⁹⁴

91 Misopogon 345 B: ἐμαυτὸν **συκοφαντῶ** spitzt somit Bekundungen des Sokrates der *Apologie* zu, der offen gesteht, dass er sich durch seine als Verpflichtung und Hilfe gegenüber dem delphischen Orakel verstandene Prüfung seiner Mitmenschen verhasst gemacht, in den Ruf eines σοφός und damit schließlich auf die Anklagebank gebracht habe, vgl. etwa Platon, *Apologie* 22e6-23a2: Ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοὶ μὲν **ἀπέχθοναί** μοι γέγονασι καὶ οἷαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι, ὥστε πολλὰς **διαβολὰς** ἀπ' αὐτῶν γεγενῆσθαι. Vgl. dazu den Kommentar von Heitsch (Anm. 88), S. 87-92, hier 88: „Für die von Sokrates Geprüften und Blamierten mußte seine Behauptung, auch selbst nichts zu wissen, natürlich unglaublich sein. ... Daß das ein Nährboden war für Feindschaften, leuchtet ein. Und letzten Endes ist Sokrates denn wohl auch ein Opfer der so motivierten Feindschaften geworden“.

92 Grundlegendes dazu in: Satura. Ein Kompendium moderner Studien zur Satire. Zusammenge stellt von Bernhard Fabian, Hildesheim, New York 1975 (27 Aufsätze in 5 Sektionen); Schwind, Klaus, *Satire in funktionalen Kontexten. Theoretische Überlegungen zu einer semio tisch orientierten Textanalyse*, Tübingen 1988; Griffin, Dustin H., *Satire. A critical reintroduction*, Lexington, Kentucky 1994; Knight (Anm. 46), besonders S. 13-49, zu antiken und moder nen Ansätzen, „the protean quality of satire“ (31) näher zu bestimmen.

93 Seeck, Gustav Adolf, *Die römische Satire und der Begriff des Satirischen*, Antike&Abendland 37, 1991, S. 1-21, hier 20.

94 Die ausführliche Fassung der Definition von Seeck (Anm. 93), S. 20 lautet: „Die Satire ist ein literarischer Diskreditierungsversuch, bei dem Indignation und/oder Spott und Art und Form der

Er ist dabei bestrebt, die von ihm kritisch gemusterten gängigsten Ansätze⁹⁵ zu bündeln und analytisch zu schärfen. Zum unverzichtbaren Kernbereich jeder Bestimmung des Satirischen gehörten 1) die *Angriffsabsicht* des Autors, 2) der Einsatz der *Empfindungen* des Autors und 3) der satirische *Trick*.

5.1 Die *Angriffsabsicht* des Autors schlage sich in einem „Diskreditierungsversuch“ nieder, zumal der Angriff indirekt erfolge, da er sein Objekt über die Wirkung beim Publikum treffen solle; dabei könne die Schärfe der Invektive außerordentlich variabel sein.

Im *Misopogon* erfolgt ein direkter, wiewohl stark ironischer Angriff auf die eigene Person, also eine figurierte Selbstinvektive. Mit Hilfe dieses Mittels wird ein klar durchschaubarer Versuch der scharfen Diskreditierung der metatextuell eingebundenen fremden Angriffe gegen die Person des Sprechers (Julian) unternommen. Die Angriffsabsicht geht hier also ironische Seiten- und Umwege. Entkleidet man diese Satire der Schminke ihrer verstellenden Rede, so wird, wie schon Ammianus Marcellinus erkannt hat, ein zorniger und feindseliger Diskreditierungsversuch der antiochenischen Widersacher des *ego* bemerkbar. Dieser nun weist unverkennbar Züge einer politischen, zensorischen, gesellschaftskritischen, moralisierenden und konventionskritischen Satire auf.⁹⁶

5.2 *Empfindungen* des Autors (besser: des Sprechers) und satirisches Formbewusstsein im Einsatz suggestiver Mittel sind weitere konstitutive Elemente der Satire.

Indignation und Spott, von Julian zunächst ironisch auf sein Erscheinungsbild und seine Lebensweise appliziert, brechen sich im Laufe des Werkes immer unironi-

Darstellung als suggestive Mittel eingesetzt werden, um die unbewußte Zustimmung des Lesers zu erreichen“.

95 Er setzt sich insbesondere mit Brummack, Jürgen, Zu Begriff und Theorie der Satire, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 45, 1971, S. 275–377, und Hempfer, Klaus W., Tendenz und Ästhetik. Studien zur französischen Verssatire des 18. Jh., München 1972, auseinander, deren „charakterisierende Formeln“ (5) „ästhetisch sozialisierte Aggression“ (Brummack 282) respektive „funktionalisierte (mediatisierte) Ästhetik zum Ausdruck einer auf Wirkliches negativ und implizierend zielenden Tendenz“ (Hempfer 34) er als präzisierungsbedürftig erachtet. Gerade Hempfers Definitionsansatz mit seiner Betonung des negativ-tendenziösen Wirklichkeitsbezugs trifft im Fall von Julians Interaktionsabsicht indes durchaus ins Schwarze. Das „implizierende“ Moment wäre dann in der Figurierung und Ironisierung zu sehen.

96 Mithin berührt sich der *Misopogon* mit allen fünf Typen, die Schmidt (Anm. 85), S. 273 in seiner „schematisierte(n) Übersicht des ‚satirischen Spektrums‘“ benannt und mit ihren jeweils benachbarten literarischen Gattungen zusammen gruppiert hat.

scher Bahn und zielen dann direkt auf die eigentlich indirekte Zielscheibe des Spottes, die Antiochener, von denen sich der Sprecher – wider sein anderslautendes Bekunden – offenbar tief gekränkt und missverstanden fühlt. Die Suggestion der schonungslosen Selbstkritik eines autokratischen Machthabers mag indes bei nachdenklicheren Adressaten eine Korrektur ihres Bildes vom verblendeten Ideologen auslösen. Immerhin lässt er die andere Seite ja durch zahlreiche direkte und indirekte *interlocutiones* lautstark und deutlich zu Wort kommen. Doch gerade diese hemmungslose Überzogenheit von deren Kritik soll wiederum die Haltlosigkeit suggerieren und die Gegenseite damit diskreditieren.

5.3 Wesentlich ist *der satirische Trick*, also ein listiges Ködern des Publikums, dessen eventueller Widerstand unterlaufen werden solle, damit es zur „ahnungslose(n) Mitwirkung“ gewonnen werden könne.

Dieser Punkt gewinnt im Fall des *Misopogon* entscheidendes Gewicht. Denn der Widerstand des primären antiochenischen Publikums ist evident. Die Methode der indirekten Anklage der Antiochener via Selbstverspottung könnte als Versuch eines virtuosen „satirischen Tricks“ gelten, wenn Julian ihn konsequent durchgehalten hätte. Da er die Maske indes allzu oft fallen lässt und sich zu unverhüllter Kritik hinreißen lässt, muss man das Abrücken vom satirischen Trick zumindest mit Blick auf das primäre Publikum der antiochenischen Führungsschicht während Julians Aufenthalt konstatieren. Inwieweit der satirische Trick hingegen bei räumlich und zeitlich anders situierten Publika verfängt, die durch die Überlieferung von Julians Schrift ja bis heute zu seinen Lesern und Hörern werden können (wie etwa bei der Rundfunksendung der Lesung von Marion Giebels Übersetzung durch Thomas Holtzmann), steht auf einem ganz anderen Blatt.

Obwohl Julian selber mit der Erwähnung des unumstößlichen Entschlusses zum Weiterzug nach Tarsos den *Misopogon* als „Abrechnung“⁹⁷ und Schlussstrich unter seine Beziehungen zur allzu „stolzen Stadt“ Antiocheia gebrandmarkt hat, braucht man die satirische Schrift nicht nur als Dokument der heillosen Krisenverschärfung zu lesen.

Im Sinne der von ihm aufgerufenen (poetischen) Gattung(en) und ihrer Kommunikationsstrategien wäre unschwer auch Konfliktentladung durch *gelotopoiein* und damit eine gewisse Form der Katharsis möglich gewesen. So haben die Antiochener immerhin versucht, durch eine Delegation den Kaiser versöhnlich zu stimmen – vergebens. Auch wenn es damals nur ein begrenztes *prodesse*

97 So Bringmann 2004 (Anm. 11), S. 167: „Julian verfasste ... seine literarische Abrechnung mit den Antiochenern“. Ähnlich Pack (Anm. 11), S. 376, demzufolge „die Verteidigungsschrift vom Februar 363, die einzige ‚Rache‘ an der ὕβρις der Antiochener, doch eher als der Ausdruck administrativer Hilflosigkeit eines zutiefst gekränkten Mannes“ darstellte, und Murdoch (Anm. 11), S. 149: „It was Julian’s final break with the city“.

infolge der Selbsterkenntnis mancher primärer Adressaten und Objekte des satirischen Angriffs gab, sollten wir uns also davor hüten, den literarisch ebenso sendungsbewussten wie einfallsreichen Philosophenkaiser als Satiriker zu unterschätzen.

Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium

Der Mythos in Julians Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios*

Heinz-Günther Nesselrath

Zu den – jedenfalls für einen Literaturwissenschaftler – bemerkenswertesten Bestandteilen von Platons überlieferten philosophischen Schriften gehört seine Verwendung von Mythen, und zwar weniger von bereits existierenden als von solchen, die er selbst erst neu geschaffen hat. Bekanntlich hat Platon in seiner *Politeia* den traditionellen griechischen Mythenschatz weitestgehend verworfen, weil dieser unzählige Geschichten über moralisch höchst fragwürdiges Verhalten nicht nur von Menschen, sondern vor allem auch von Göttern enthielt;¹ stattdessen hat er zum einen überall dort, wo er sich davon einen moralisch-pädagogischen Nutzen versprach, und wo es ihm zum anderen um die Darstellung von Bereichen ging, die sich mit dem rational begründeten λόγος nicht mehr erfassen lassen, eigene Mythen in seine Schriften eingefügt: Ein bemerkenswertes Beispiel für den ersten dieser Fälle ist der ‚Edelmetall-Mythos‘ im 3. Buch der *Politeia*,² wo der Jugend des neu gegründeten idealen Staates auf möglichst schonende Weise beigebracht werden soll, dass sie nicht alle von gleicher Begabung sind und daher auch nicht alle die gleichen Aufgaben übernehmen können; Beispiele für die zweite Kategorie sind die großen Schlussmythen im *Gorgias* und im 10. Buch der *Politeia* (wo es um das Jenseits und um Fragen wie Totengericht

1 Vergleiche Platon, *Politeia* II 377cd: (Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον ... ὃν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον), II 378c (πολλοὺ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλιτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν...) und dazu Nesselrath, Heinz-Günther, *Mythos – Logos – Mytho-Logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm*, in: *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften*, Hg. P. Rusterholz/R. Moser (Berner Universitätschriften 41), Bern/Stuttgart/Wien 1999, S. 1–26, hier 20.

2 Er wird angewandt, um den drei verschiedenen Ständen des platonischen Idealstaates ihre unterschiedlichen Pflichten und Rechte von klein auf als natur- und gottgegeben einzuprägen: Platon, *Politeia* III 415a: ... ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου. ἐστὲ μὲν γάρ δι' ἅπαντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί - ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογούντες - ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν · ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον · σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς.

und Wiedergeburt geht) sowie im *Phaidon* (wo eine ‚wahre Erde‘ weit oberhalb unserer normalen Erfahrungswelt zu beschreiben ist); auch die berühmte Atlantis-Geschichte im *Timaios* und *Kritias* lässt sich als ein solcher Mythos verstehen, mit dem Platon die grundsätzliche Realisierbarkeit seines idealen Staates und vor allem dessen Vorzüglichkeit im Angesicht eines vielfach übermächtigen Gegners demonstrieren wollte.

Spätere Platoniker haben ebenfalls die in solchen selbstgeschaffenen Mythen liegenden Darstellungsmöglichkeiten gern aufgegriffen; so bietet im späten ersten und frühen zweiten Jahrhundert n.Chr. Plutarch höchst eindrucksvolle Mythen in den Schlussteilen mehrerer bedeutender Schriften in seinen *Moralia* (*De facie, De genio Socratis, De sera numinis vindicta*). Auch in dem nach der Mitte des dritten Jahrhunderts aufblühenden Neuplatonismus ist das von Platon erkannte Potenzial neu erfundener Mythen gegenwärtig: So betont Plotins wichtigster Schüler Porphyrios am Ende seiner Abhandlung *Über die Nymphengrotte*, dass Homer in mythenhafter Darstellung tiefere göttliche Geheimnisse andeutete,³ und wie Platon steht auch der Porphyrios-Schüler Jamblich der bewussten Erfindung von Mythen zu pädagogischen Zwecken positiv gegenüber; er gibt in seiner *Vita Pythagorica* mehrere Beispiele dafür, wie Mythen eigens geschaffen worden seien, um bestimmte Lehren den Menschen wirksamer vor Augen stellen zu können.⁴

In diese illustre Reihe fügt sich dann in den frühen 60er Jahren des vierten Jahrhunderts n.Chr. auch der römische Kaiser Julian ein, der sich seit seiner Apostasie vom Christentum gerade als Schüler des soeben genannten Jamblich betrachtet hat.⁵ Vor allem in seiner Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios* hat sich

3 Porphyrios, *De antro nympharum* 36: ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσετο.

4 Vergleiche *Vita Pythagorica* 46: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν' ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ᾧ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνεται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. Vergleiche auch 55: παραγγεῖλαι δὲ καὶ κατὰ πάντα τὸν βίον αὐτάς [scil. τὰς γυναῖκας] τε εὐφημεῖν καὶ τοὺς ἄλλους ὁρᾶν ὀπόσα [legendum ὅπως?] ὑπὲρ αὐτῶν εὐφημήσουσι, καὶ τὴν δόξαν τὴν διαδεδομένην μὴ καταλύσωσι μηδὲ τοὺς μυθογράφους ἐξελέγξωσιν, οἱ θεωροῦντες τὴν τῶν γυναικῶν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ προέεσθαι μὲν ἁμάρτυρον τὸν ἱματισμὸν καὶ τὸν κόσμον, ὅταν τινὶ ἄλλῳ δέῃ χρήσαι, μὴ γίνεσθαι δὲ ἐκ τῆς πίστεως δίκας μηδ' ἀντιλογίας, ἐμυθοποίησαν τρεῖς γυναῖκας ἐνὶ κοινῷ πάσας ὀφθαλμῷ χρωμένας διὰ τὴν εὐχερῆ κοινωνίαν ... Leider ist auch das Gegenteil möglich: In *Vita Pythagorica* 218 macht Pythagoras für schlechte Inhalte der Mythen menschliche Erzähler und Dichter verantwortlich (περί τε τῶν κακῶς λεγομένων ἐν τοῖς μύθοις διήλεγξε τοὺς λογοποιοὺς τε καὶ ποιητάς). In seinem Werk *Κατὰ Χριστιανῶν* prangert Porphyrios oft Erzählungen des Neuen Testaments als schlecht erfundene Mythen an (vergleiche *Fragmente* 15. 49. 54. 55 Harnack).

5 Vergleiche In *Heraclium* 16, wo Julian folgende Platoniker-Reihe als Gewährsleute für allegorisches Mythenverständnis aufführt: ξυνιέτω δὲ τὰ λεγόμενα τρόπον ἄλλον, ὃν Πλάτων, ὃν Πλωτῖνος, ὃν Πορφύριος, ὃν ὁ δαιμόνιος Ἰάμβλιχος. Auch In *Cynicos* 8 heißt Jamblich δαιμόνιος, In *Helium* 26 ὁ κλεινὸς ἥρως, In *Helium* 44 θεῖος und τῷ θεῷ φίλος, in *Epistula* 98 (p. 182,20 Bidez) θεϊότατος; In *Helium* 26 wird er gegenüber Platon als τοῖς χρόνοις οὐτὶ μὴν τῇ φύσει καταδέεστερος dargestellt; vergleiche auch In *Heraclium* 12, 217b, wo Julian den

Julian in bemerkenswerter Weise nicht nur theoretisch, sondern auch ganz praktisch – nämlich auch selbst als Schöpfer eines neuen Mythos (und zwar seines eigenen) – mit dem Sinn und Zweck der Wiedergabe und der Erfindung von Mythen beschäftigt, und deshalb soll diese Schrift hier näher betrachtet werden.

Dieses frühere⁶ von insgesamt zwei Anti-Kyniker-Pamphleten (das andere trägt den schönen Titel „Gegen die ungebildeten Hunde“) aus der Feder des schreibfreudigen Kaisers ist vor allem deshalb entstanden, weil Julian aufs höchste verärgert und irritiert war durch einen von diesem Herakleios erdichteten Mythos, in dem sein Autor – jedenfalls in Julians Augen – Schindluder mit den alten Göttern trieb, indem er sie als allegorische Strohmannen zum Spott gegen zeitgenössische Personen (darunter auch und gerade gegen Julian selbst, vergleiche unten S. 210) verwendete. Herakleios war nicht der erste uns noch fassbare Kyniker, der in so anzüglicher Form mit den Göttern umsprang: Einmal abgesehen von dem hellenistischen Spötter Menipp von Gadara (der Julian wahrscheinlich nur noch aus den Schriften des Satirikers Lukian von Samosata bekannt war⁷), hatte im 2. Jh. n.Chr. (fast zur gleichen Zeit wie der erwähnte Lukian) ein anderer schriftstellernder Kyniker, Oinomaos von Gadara, radikal und sarkastisch Kritik am damals noch (oder wieder) blühenden Orakelwesen geübt und damit einen von Julians wichtigsten Glaubenssätzen angegriffen: dass nämlich Götter sich um die Menschen, die sich ihnen anvertrauen (wie eben Julian), kümmern und ihnen auch einen Blick in die Zukunft gewähren.

Oinomaos' Götterkritik war gerade von Christen begierig aufgegriffen worden; es ist sicher kein Zufall, dass fast alle uns noch erhaltenen Fragmente von Oinomaos' Werk in der *Praeparatio Evangelica* des Christen Eusebios überliefert sind.⁸ Auch sonst gab es in der Kaiserzeit mitunter bemerkenswerte Affinitäten zwischen Kynikern und Christen: Die von dem schon erwähnten Lukian durchgehechelte, weil eben auch sehr schillernde Gestalt des Kynikers Peregrinos Proteus soll eine Zeit lang ihr Glück auch als christlicher „Prophet“ und Lehrer versucht haben (*Peregrinos* 11–16), und in Julians eigener Zeit scheinen manche christlichen Bettelmönche ganz ähnlich in der Öffentlichkeit krakeelend wie Kyniker aufgetreten zu sein (Julian nimmt selber darauf Bezug, vergleiche unten). Anders als alle sonst noch in dieser Zeit aktiven philosophischen Richtungen konnten die

Jamblich – ohne ihn namentlich zu nennen – explizit auf eine Stufe mit Platon und Aristoteles stellt); In Helium 34 und 44 ist er Julians wichtigster Lehrer. Vergleiche auch Epistula 12 (p. 19,8–14 Bidez): ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος ... καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηναι, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους ... μὴδὲν εἶναι πρὸς τούτους.

6 Zur Datierung vergleiche Rochefort, Gabriel, *Discours de Julien Empereur* (1), Paris 1963, S. 42.

7 Vergleiche dazu Nesselrath, Heinz-Günther, Menippeisches in der Spätantike: Von Lukian zu Julians Caesares und zu Claudians In Rufinum, in: *Museum Helveticum* 51 (1994), S. 30–44.

8 Bis auf ein einziges (Fragment 17 Hammerstaedt = Julian, oratio 6 [In Cynicos], 187c) finden sie sich in *Praeparatio Evangelica* V 19–36 (= Fragment 3–5. 14f. 6–11D. 1f. 12f.) und VI 7 (= Fragment 16); vergleiche die Übersicht bei Hammerstaedt, Jürgen, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaos*, Frankfurt a.M. 1988, S. 70.

spätantiken Kyniker dem alten Götterglauben offensichtlich nicht viel abgewinnen (was sie weltanschaulich zumindest in die Nähe der Julian verhassten Christen brachte), und auch unter dieser Voraussetzung ist es nicht allzu verwunderlich, dass Julian gegen solche Kyniker in der relativ kurzen Zeit seiner Alleinherrschaft gleich zwei Schriften richtete. In beiden war es eines von Julians wichtigsten Anliegen zu zeigen, dass die großen alten Kyniker Diogenes und Krates in ihrer Art durchaus fromm und den Göttern ergeben waren, also mit den „gottlosen“ (und den Christen so affinen) Kynikern seiner Gegenwart nicht das Mindeste gemein hatten.

Im Fall des Herakleios haben wir noch genügend Andeutungen von Julian selbst (dazu von dem Historiker Eunapios von Sardes⁹), wie es zu seiner literarischen Reaktion gegen diesen Kyniker kam: Herakleios hatte den Kaiser zur Teilnahme an einem Vortrag eingeladen, in dem er einen selbst erfundenen Mythos vortrug, der offenbar in ziemlich durchsichtiger Weise Julian als Pan darstellte und verspottete, den Sprecher Herakleios selbst demgegenüber aber als Zeus präsentierte; auch Herakles und Dionysos bekamen dabei Einiges ab. Das Ganze gefiel Julian so wenig, dass er nach eigenem Zeugnis (*In Heraclium* 1, 204AB) am liebsten noch während des Vortrags aufgestanden und hinausgegangen wäre; hier kam zum grundsätzlichen weltanschaulichen Dissens also auch noch eine offenbar gezielte persönliche Provokation von Seiten des Herakleios hinzu.

Wie reagiert Julian nun in seiner Gegenschrift auf diese Provokation? An den Anfang seiner Rede stellt er ein Dichterzitat (aus dem Komödiendichter Eupolis¹⁰), um seiner großen Verwunderung ironisch Ausdruck zu geben: „Wahrhaftig, viele Dinge passieren im Lauf der Zeit“, und jetzt fängt auch noch ein Kyniker an, Mythen zu erzählen! Danach beschreibt er zunächst noch einmal die Situation von Herakleios' Vortrag und spart dabei nicht mit Wortspielereien auf dessen Kosten: Dieser Kyniker habe nämlich gar nicht kräftig und wacker gebellt, sondern wie eine Amme ein Märchen erzählt; er, Julian, habe diesen Vorgang nur dadurch ertragen, dass er wie einst Odysseus zu sich sprach: „Halt es denn aus, mein Herz, schon Schlimmeres hast du erduldet“ – Τέτλαθι δῆ, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης – wobei man κύντερον natürlich auch als „Hündischeres“ oder eben „Kynischeres“ verstehen könnte.

Nach dieser Witzelei wird Julian dann jedoch rasch ernst: Herakleios hat mit seinem Ammenmärchen die Götter gelästert, und das fordert eine klare und energische Antwort. Am Ende von Kapitel 1 (205b) erhalten wir eine erste Disposition dessen, was Julian gegen Herakleios vorführen will: Erstens, dass es einem

9 Eunapios, *Historiae*, Fragment 25,3 Blockley: "Ὅτι ὁ κυνικὸς Ἡράκλειος ἀκροασόμενον ἐκάλει τὸν Ἰουλιανὸν ὡς ἐς τὴν βασιλείαν ὠφελήσων αὐτόν. ὁ δὲ θαυμάσας τὸ τῆς ὑποσχέσεως ὕψος ἐτοίμως ὑπήκουσεν. ἐπεὶ δὲ παρὰ δόξαν ἀπήντησε, ὁ Ἰουλιανὸς ἀντιγράφας λόγον τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐξέφηνε καὶ τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέρβλητον. οἱ δὲ ἀκούσαντες καταπλαγέντες τὴν δύναμιν τοῦ λόγου καθάπερ θεοῦ προσεκύνησαν τὴν φιλανθρωπίαν, ὅτι τὸν βασιλικὸν θυμὸν διέλυσε λογικὴ φιλοτιμία.

10 Fragment 391,1 K.-A.: "Ἡ πολλὰ γίνεται ἐν μακρῷ χρόνῳ.

Kyniker als Kyniker weit eher zukommt, Logoi (das heißt klare, rationale Argumentationen) vorzutragen als Mythoi (also mehr oder wenige kryptische Geschichten, die über sich hinausweisen); zweitens will Julian zeigen, wie solche Mythen richtig darzustellen und auszugestalten sind, und dabei soll es nicht zuletzt um die Frage gehen, ob denn auch und gerade für die Philosophie das Schreiben von Mythen nötig ist; und schließlich soll auch Einiges über die bei dem allen stets notwendige Ehrfurcht vor den Göttern gesagt werden.¹¹ Alle diese Punkte *kann* – und namentlich den ersten *muss* – man auf den unmittelbaren Adressaten Herakleios beziehen; alle Punkte aber *nach* diesem ersten könnten auch für sich stehen, denn sie bieten erheblich mehr als nur eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Kynismus, und vor allem durch sie erhält die Schrift als Essay über Art, Rolle und Funktion von Mythenschreiben auch über ihren unmittelbaren Entstehungsanlass (als persönliche Invektive, die sie über weite Strecken und auch noch am Ende ist) hinaus größere Bedeutung.

Aber auch die Behandlung des ersten der angekündigten Diskussionspunkte – was hat ein Kyniker mit Mythen zu tun? – ist in unserem Zusammenhang interessant, denn hier gibt Julian in Kapitel 2–3 eine regelrechte kleine Kultur- und Entwicklungsgeschichte des Mythos;¹² dabei wird vor allem herausgearbeitet, dass er eine sehr adäquate Aussageform für Leute ist, die nicht frei sind, das heißt die nicht unverblümt all das sagen dürfen, was sie meinen. Gerade dies aber bedeutet eine klare Vorentscheidung *gegen* den Kyniker als Mythenerzähler, denn er beansprucht ja, im Besitz der ἐλευθερία und παρρησία zu sein, und damit kommt gerade ihm das Mythen- und Märchenerzählen – das heißt das Verrätseln und Verschleiern von wahren, aber unangenehmen Sachverhalten in einer verhüllenden Erzählung – nicht zu (Kapitel 4).

In den folgenden Kapiteln (5–9) steht der Punkt im Zentrum, den Julian in seiner Disposition als letzten genannt hatte, nämlich die bei allen Tätigkeiten (und somit auch beim Mythenerzählen) notwendige εὐλάβεια πρὸς τοὺς θεοὺς, die natürlich bei Kynikern, die jegliche Gottesfurcht abgelegt haben, in keiner Weise zu finden ist; das schlimmste Beispiel für solche Leute ist der schon erwähnte Oinomaos von Gadara mit seiner Orakelkritik, die laut Julian auf eine völlige Beseitigung aller Ehrfurcht gegenüber den Göttern hinausläuft;¹³ in diese Richtung scheint Julian auch der von Herakleios vorgetragene Mythos zu gehen. Den

11 Kapitel 1, 205b: πρῶτον μὲν ὅτι τῷ κυνὶ <λόγους μᾶλλον> ἢ μύθους προσήκει γράφειν, εἴτα ὁποίας καὶ τίνας χρῆ ποιεῖσθαι τὰς διασκευὰς τῶν μύθων, εἴ τι ἄρα καὶ φιλοσοφία προσδεῖται τῆς μυθο<γραφ>ίας, ἐπὶ πᾶσι δὲ ὑπὲρ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλαβείας ὀλίγα διαλέξομαι. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome, Felix, *Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn 2004, S. 36.

12 Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 37–39.

13 Vergleiche Kapitel 5, 209b: Τοιοῦτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπασαν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν κτλ.

Machwerken des Oinomaos (und den angeblichen Tragödien des Diogenes) stellt Julian dann sehr nachdrücklich das Leben und die Leistungen des Krates und Diogenes gegenüber (7–9) und weist dabei eindringlich nicht nur auf deren grundsätzlich gottesfürchtige Einstellung hin,¹⁴ sondern auch darauf, dass sie bei ihrer Unterweisung und Belehrung anderer gerade nicht zum Mittel fabelhafter Mythen griffen.

Damit ist der erste der angekündigten Diskussionspunkte abgeschlossen. Als nächstes wendet sich Julian der Frage zu: wenn nun doch Mythen, dann welcher Art? (Kap. 10–17). Er schickt dieser Erörterung noch die Frage voran, für welche Bereiche der Philosophie solche Mythen am besten geeignet sind, und kommt zu dem Ergebnis: zum einen für den Bereich der Individualethik – hier kann er auf Beispiele von Mythenfindung bei Antisthenes, Xenophon und Platon verweisen –, zum anderen innerhalb der Theologie (die im antiken Kontext ein Teil der Philosophie ist) mit speziellem Bezug auf geheime Initiationen und Mysterien,¹⁵ denn es dürfen ja keine heiligen metaphysischen Sachverhalte unverhüllt in ungeereinigte Ohren gelangen; für diesen Bereich bieten vor allem Platons eschatologische Mythen beeindruckende Beispiele.¹⁶

In Kapitel 12–17 wendet sich Julian dann, wie angekündigt, der Frage zu, wie diejenigen Mythen beschaffen sein müssen, die in den genannten Bereichen der Philosophie zur Anwendung kommen können; hier schließt er sich nun ganz der Auffassung des Jamblich an,¹⁷ der von den „Weihe-mythen“ (μῦθοι τελεστικοί) gesagt hatte, dass gerade das „Ungereimt-Absurde“ in ihnen (τὸ ... ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον) den Weg zur wahren Erkenntnis ebnen könne, weil es den Menschen dazu anhalte, sich gründlicher und tiefergehend mit dem Stoff auseinanderzusetzen, und das könne – mit Hilfe der Götter – dazu führen, dass wir den in uns vorhandenen kleinen Anteil am νοῦς, ἔν und ἀγαθόν aktivieren und perfektionieren¹⁸ (hier werden die neuplatonischen Vorzeichen des Gedankens im Vokabular deutlich sichtbar).

14 So später auch in Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας.

15 Kapitel 11, 216b: τοῦ πρακτικοῦ [scilicet μέρους] τῷ πρὸς ἓνα γινομένῳ καὶ τοῦ θεολογικοῦ [scilicet μέρους] τῷ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 39–41.

16 Kapitel 11, 216d: μαρτυρεῖ τοῦτοις ἡ τῶν προλαβόντων ἀνδρῶν προαίρεσις, ἐπεὶ καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν Ἑλίου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης; Ἀντισθένης δὲ καὶ Ξενοφῶντι καὶ αὐτῷ Πλάτωνι πραγματευομένοις ἠθικὰς τινὰς ὑποθέσεις οὐ παρέργως ἀλλὰ μετὰ τινος ἐμμελείας ἡ τῶν μύθων ἐγκαταμέμικται γραφή.

17 Vergleiche zu dieser Stelle Guido, Rosanna, Giuliano Imperatore, *Al Cinico Eraclio*, Galatina (Lecce) 2000, S. 140.

18 Kapitel 12, 217cd: ὅσῳ γὰρ μάλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατώδες τὸ αἰνιγμα, τοσούτῳ μάλλον ἔοικε διαμαρτυρεσθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεῦναι, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῇ γενόμενα τὸν ἐν ἡμῖν τελέσῃ, μάλλον δὲ τελειώσῃ, νοῦν καὶ εἰ δὴ τι κρείττον ἡμῖν ὑπάρχει τοῦ νοῦ αὐτοῦ, τοῦ ἐνὸς καὶ τάγαθοῦ μοῖρά τις ὀλίγη τὸ πᾶν ἀμερίστως ἔχουσα, τῆς ψυχῆς πλήρωμα, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ καὶ ἀγαθῷ συνέχουσα πᾶσαν αὐτὴν διὰ τῆς ὑπερεχούσης καὶ

Im folgenden führt Julian zunächst theoretisch aus, wie die benötigten Mythen beschaffen sein müssen, und gibt dann konkrete Beispiele. Jeder Mythos besteht – wie überhaupt jeder Logos – aus λέξις und διάνοια, das heißt Form und Inhalt; während die λέξις bei Mythen, die sich mit göttlichen Dingen beschäftigen, möglichst viel σεμνόν enthalten soll,¹⁹ kommt es bei der διάνοια gerade auf das ἀπεμφοῖνον an, um die Menschen zu tiefergehender Deutung anzuregen.²⁰

Als Beispiele führt Julian den Mythos des Herakles und den des Dionysos vor (Kapitel 14–16) und gibt – angeleitet eben von den in ihnen begegnenden ἀπεμφοῖνοντα – eine bemerkenswerte Umdeutung ihrer Geschichte. Vor allem bei Herakles werden dabei Elemente hervorgehoben (zum Teil durch diese neue Deutung erst eingeführt), die mehrfach an Jesus Christus erinnern: Herakles (wie auch Dionysos) ist Sohn des höchsten Gottes; er wird als Mensch geboren, steigt aber dann durch seine großen Wohltaten zugunsten der Menschheit als neuer Gott zu seinem Vater in den Himmel auf. Neben seinen anderen Taten ertrug Herakles die schlimmsten denkbaren Gegner, Hunger und Einsamkeit (wie Christus vor seiner Versuchung durch den Satan).²¹ Bei seinem Weg durchs westliche Meer fuhr Herakles nicht in einem goldenen Becher,²² sondern Julian interpretiert dies so, dass Herakles in Wahrheit mit seinen eigenen Füßen über das Meer wie über trockenes Land wandelte (was natürlich auch an Christus’ entsprechende Wundertaten denken lässt).²³ Wenn Julian anschließend über Herakles sagt: „Ihn brachte der große Zeus für die Welt als Retter (σωτήρ) hervor, durch Athena, die Vorsehung, die er als Wächter ihm beigab und die er als ganze aus sich als ganzem hervorgehen ließ, und dann führte er ihn durch das Feuer des Blitzes wieder

χωριστῆς αὐτοῦ καὶ ἐξηρημένης παρουσίας. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 41f.

- 19 Kapitel 13, 218cd: Ὅταν μὲν ὑπὲρ τῶν θείων πλάττωμεν, σεμνὰ χρὴ πάνυ τὰ ῥήματα εἶναι καὶ τὴν λέξιν ὡς ἐνὶ μάλιστα σώφρονα καὶ καλὴν εἶναι <καὶ> τοῖς θεοῖς πρεπωδεστάτην, τῶν αἰσχρῶν δὲ μὴθὲν καὶ βλασφημῶν ἢ δυσσεβῶν ... Οὐδὲν ἀπεμφοῖνον εἶναι χρὴ περὶ τὰς τοιαύτας λέξεις, ἀλλὰ σεμνὰ πάντα καὶ καλὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ θεῖα καὶ καθαρὰ καὶ τῆς τῶν θεῶν οὐσίας εἰς δύναμιν ἔστοχασμένα.
- 20 Kapitel 14, 219a: Τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφοῖνον χρησίμου γιγνόμενον χάριν ἐγκριτέον, ὡς ἂν μὴ τιнос ὑπομνήσεως ἔξωθεν οἱ ἄνθρωποι δεόμενοι, ἀλλ’ ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν ὑφ’ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς προθυμηθεῖεν.
- 21 Kapitel 14, 219c: πρὸς αὐτὰ παραταττόμενος τὰ τῆς φύσεως στοιχεῖα, θάλην καὶ κρυμούς, εἶτα τοῖς ἀπορωτάτοις καὶ ἀμαχωτάτοις, ἐνδείξιν λέγω τροφῆς καὶ ἐρημίας
- 22 Vergleiche zu diesem Detail das Referat bei Athenaios XI 469c–470d mit Zitaten aus den Epikern Peisander von Kameiros (Fragment 5 Bernabé) und Panyassis (Fragment 9 Bernabé) sowie dem Mythographen Pherekydes (Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, Band 3, Fragment 18a).
- 23 Kapitel 14, 219d: καὶ τὴν δι’ αὐτοῦ πορείαν οἶμαι τοῦ πελάγους ἐπὶ τῆς χρυσῆς κύλικος, ἣν ἐγὼ νομίζω νῆ τοὺς θεοὺς οὐ κύλικα εἶναι, βαδίσαι δὲ αὐτὸν ὡς ἐπὶ ξηρᾶς τῆς θαλάττης νενόμικα.

zu sich zurück“,²⁴ dann fällt es sehr schwer, Herakles hier nicht als christusgleiche Figur dargestellt zu sehen, die noch dazu in eine Art paganer Trinität (Zeus – Athena – Herakles) eingebaut wird, deren Inspiration durch die christliche unverkennbar ist.

Noch mehr in die Richtung der von Jamblich übernommenen Theorie über die ἀπεμφαίνοντα in den Mythen geht die Darstellung des Geburtsmythos des Dionysos in Kapitel 15 und seine Umdeutung in Kapitel 16:²⁵ Hier versucht Julian zu zeigen, dass die darin enthaltenen „ungereimt-absurden“ Elemente den, der sie zu deuten versteht, zur tieferen Einsicht führen können in das Wesen des Dionysos und in sein ursprüngliches Sein im platonischen Reich des Intelligiblen sowie sein Erscheinen in der Welt, das (ebenfalls wie das des Herakles, aber in anderer Weise) eine neue höhere und bessere Phase der Menschheitsgeschichte einleitet. Für ein solches tiefsinniges Verständnis des Dionysos-Mythos beruft sich Julian am Ende des Kapitels 16 noch einmal auf die Reihe der großen Platoniker von Platon selbst bis hin zum δαιμόνιος Ἰάμβλιχος.²⁶

In Kapitel 17 fasst Julian seine bisherigen Ergebnisse zur Frage nach den für ein tieferes Verständnis von Welt und Göttern brauchbaren Mythenformen zusammen: Gerade die, die hinsichtlich der göttlichen Dinge am normalen Verstand gemessen uns „Widersinniges zeigen“ (κατὰ ... τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ... περὶ τῶν θεῶν), zwingen uns, das Verborgene (und damit das eigentlich Wichtige) zu erforschen. Während uns „ehrwürdige“ (σεμνοί) Mythen die Götter zwar als groß und gut, jedoch gleichzeitig immer noch als zu menschlich zeigen, besteht bei den „Widersinniges zeigenden“ Mythen die Hoffnung, dass sie uns „zu ihrem völlig herausgehobenen Wesen und zu reiner Erkenntnis, die alles Seiende übersteigt“ (ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσιν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν, 222d) führen.²⁷

Nach diesen sehr hochfliegenden Gedanken wendet sich Julian nun noch einmal einem sehr niedrig-irdischen Gegenstand zu, nämlich seinem Gegner Heraklios, auf den er nunmehr eine ganze Serie aggressiver und invektiver Fragen niederprasseln lässt (18, 223b–c): Was habe er eigentlich so Großartiges geleistet, dass er sich hier so aufzuplustern wage? Warum treibe er sich überall herum und bereite damit nur den Maultieren, die ihn tragen müssten, Verdruss (224a)?²⁸

24 Kapitel 14, 220a: Ὅν ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς, ἐπιστήσας αὐτῷ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ, τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν, εἴτ' ἐπανήγαγε διὰ τοῦ κεραυνίου πυρὸς πρὸς ἑαυτόν.

25 Vergleiche hierzu Thome (Anm. 11), S. 43–45.

26 Kapitel 16, 222b: ξυνιέτω δὲ τὰ λεγόμενα τρόπον ἄλλον, ὃν Πλάτων, ὃν Πλωτῖνος, ὃν Πορφύριος, ὃν ὁ δαιμόνιος Ἰάμβλιχος.

27 Ähnliche Thesen hat Julian auch in dem – vielleicht ungefähr gleichzeitig entstandenen – „Hymnos auf die Göttermutter“ vorgetragen (vergleiche dort 10, 169d–170b) und dort einem besonders verwirrenden Mythos (dem von Attis und Kybele) auf diese Weise einen tieferen Sinn abzugewinnen versucht.

28 Vielleicht steckt in dieser polemischen Frage auch eine Anzüglichkeit gegen christliche Bischöfe, die durch ihre zahlreichen Reisen zu häufigen Synoden ebenfalls die Transportkapazitäten

Herakleios ist freilich nur ein einzelner Vertreter eines ganzen lästigen Menschenschlags herumvagabundierender Kyniker, die Julian im Folgenden (18, 224ab) mit den sogenannten christlichen Apotaktiten vergleicht (lateinisch *renuntiatores*, das heißt solche, die dem weltlichen Leben entsagen, um auf Kosten der Allgemeinheit lebende Mönche zu werden). In Kapitel 19 werden diese Leute samt und sonders als Pseudo-Kyniker angeprangert und ihnen in Kapitel 20 der wahre Kynismos gegenübergestellt;²⁹ in Kapitel 21 schließlich weist Julian Herakleios nach, dass sein Mythos gar keiner war, jedenfalls kein wirklich von ihm neu geschaffener, sondern lediglich eine adaptierte alte Geschichte (21, 226d); wenn er dagegen jemals Plutarchs *μυθικὰ διηγήματα* in die Hände bekommen hätte – ein wichtiger Quellenhinweis sicher auch für Julian selbst –, dann hätte er lernen können, wie man so etwas richtig macht. Nun muss es ihm Julian selbst zeigen und deswegen sogar noch zum *μυθοποιός* werden (21, 227b).

Mit diesen Worten eröffnet Julian – im großen Schlussteil seiner Schrift – eine eigene mythische Erzählung, bei der rasch klar wird, dass sie von seinem eigenen Schicksal und Werdegang handelt: Da war ein reicher Gutsbesitzer mit vielen Herden und Sklaven, dem es stets um diesen seinen Reichtum ging, dagegen kaum um Recht oder Unrecht und schon gar nicht um die Götter. Er hatte eine große Familie mit vielen Söhnen und Töchtern, denen er aber leider gar nichts über die rechte Wahrung und Verwaltung des reichen Erbes beibrachte, weil er auch selber nicht wirklich etwas davon verstand;³⁰ und so kam es sehr bald nach dem Tod des Gutsbesitzers zu mörderischem Streit zwischen seinen Nachkommen, wobei auch noch die Heiligtümer der Götter dem Erdboden gleichgemacht wurden. Als dies alles immer mehr in ein heilloses Chaos abglitt, ergriff Zeus schließlich Mitleid mit den geschundenen Menschen, und er wandte sich an Helios, den ehemaligen Schutzherrn des Geschlechtes, das gerade dabei war, sich gegenseitig auszurotten, mit der Frage, ob man hier nicht etwas tun müsse. Es folgten Beratungen mit den Göttinnen des Schicksals (den Moiren), der Heiligkeit und des Rechts, nach denen Zeus dem Helios den Auftrag gab, sich um ein ganz und gar vernachlässigtes Kind dieses Geschlechts zu kümmern und es als sein Vater von der Krankheit seines Geschlechts zu heilen, und Helios übernahm diese Aufgabe gern, weil er in dem Kind noch einen winzigen göttlichen Funken, der von ihm selber stammte, sah. Auch die Göttin Athena wurde mit dieser Aufgabe betraut.

Als das Kind aber zu einem verständigen jungen Mann geworden war, hätte er sich angesichts der Größe der seine Familie beherrschenden Übel beinahe

entsprechender Tragetiere auf eine harte Probe stellten (vergleiche Ammianus Marcellinus 21,16,18, Theodoret, *Historia Ecclesiastica* 2,16,17 und dazu Kolb, Anne, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich (Klio Beihefte, Neue Folge, Band 2), Berlin 2000, S. 87–92).

29 Ähnliche Thematik, aber umfangreicher behandelt, in Julians anderem Kyniker-Pamphlet; vergleiche dort vor allem Kapitel 1 und 18–20.

30 Kapitel 22, 228a; zu den hier angeschlagenen platonischen Tönen vergleiche unten S. 217.

selbst in den Tartaros gestürzt; aber Helios und Athena bewahrten ihn davor, indem sie ihn in einen tiefen Schlaf versetzten, durch den gestärkt er sich in die Wüste zurückzog, dort erneut ausruhte und nach einem Ausweg aus der schlimmen Lage suchte. Der wollte sich ihm zunächst aber keineswegs zeigen; da bot sich ihm Hermes als Führer an und wies ihm den Weg zu einem hohen Berg, auf dem der „Vater aller Götter“ thronte; ihn – so Hermes – solle er um das bitten, was ihm das Beste zu sein scheine. Der Jüngling aber bat Zeus (den er noch nicht sah), ihm ganz den Weg zu ihm zu zeigen; daraufhin überkam ihn etwas wie Schlaf oder Ekstase, und Zeus ließ ihn seinen Vater Helios sehen.

Der Jüngling bat nun Helios, ihn zu retten, dieser aber fragte ihn, wo der Rest seiner kriegerischen Ausrüstung sei (er war nur mit Schild, Schwert und Dolch gekommen), denn er müsse wieder zurück, hinab ins chaotische Menschenleben. Daraufhin flehte ihn der Jüngling an, ihn nicht wieder fortzuschicken, denn dort unten werde er sicher umkommen; Helios aber beharrte auf seiner Entsendung, denn er müsse dort für die Beseitigung aller Frevel sorgen, wozu er aber sowohl seine Hilfe als auch die der Athena und der übrigen Götter in Anspruch nehmen könne.

Nunmehr führte Helios ihn auf eine Aussichtsklippe, von der aus er ihm wie durch einen düsteren Nebel auf der Erde seinen Vetter, den Erben des reichen Gutsbesitzers, und dessen Hirten zeigte, und ihn fragte, wie sie ihm vorkämen. Als der Jüngling antwortete, dass sein Vetter seine Pflichten zu vernachlässigen scheine und seine Hirten unter seinen Herden mehr Schaden als Nutzen anrichteten, fragte ihn Helios, ob er ihn – auf Geheiß des Zeus – anstelle dieses Vetters zum Herrn und Verwalter aller dieser Herden machen solle. Der Jüngling wollte sich erneut sträuben; als ihm Helios aber mit seinem Zorn drohte, fügte er sich und war nunmehr bereit, ein willfähriges Werkzeug der Götter zu sein.

Da erschien erneut Hermes und flößte ihm Mut ein; Athena gab ihm gute Ratschläge auf den Weg (er solle nicht die gleichen Fehler wie sein Vetter machen und Schmeichler mit Freunden verwechseln, er solle stets wach und auf der Hut sein, und er solle stets nur die Götter und ihre Anhänger achten und ehren), Ratschläge, die dann auch Helios noch wiederholte und bekräftigte; er und Athena und überhaupt alle Götter würden stets auf seiner Seite sein, solange er sie ehren und ein guter Herrscher sein wolle. Er gab ihm eine große Fackel mit – zur Vertreibung aller Dunkelheit auf Erden –, und Athena ihr Gorgoneion und ihren Helm, Hermes schließlich noch einen goldenen Stab. „Wisse“, so schloss Helios seine umfangreiche Mahn- und Auftragsrede,

dass dein sterbliches Fleisch dir wegen dieses Auftrags gegeben ist; denn aus Respekt vor deinen Vorfahren wollen wir dein väterliches Haus reinigen. Sei eingedenk, dass du eine unsterbliche und von uns abstammende Seele besitzt und dass du, wenn du uns folgst, (selbst) ein Gott sein wirst und mit uns zusammen unseren Vater sehen wirst.

Mit diesen Worten endet der Mythos, von dem Julian – ebenso wie der platonische Sokrates in Bezug auf den Jenseitsmythos im *Gorgias* – gleich hinzufügt,

dass er nicht wisse, ob es sich hier wirklich „nur“ um einen Mythos oder doch sogar um einen „wahren Logos“ handle. Was dieser Mythos oder Logos darstellt, war wohl für die damaligen Zuhörer schon nach wenigen Sätzen ebenso klar, wie es dies auch noch für uns ist: Es geht um nichts weniger als Julians eigene göttliche Sendung als Alleinherrscher des römischen Reichs, um diesem wieder Stabilität und den alten Götterglauben zurückzubringen. Der reiche, aber dumme Gutsbesitzer des Anfangs ist Konstantin der Große, der keine geordneten Verhältnisse zurückließ – jedenfalls in der Sicht Julians –, sondern Nachkommen, die um der Macht willen einander mordeten und damit fast die ganze Familie ausrotteten, bis nur noch Julians älterer Vetter Constantius II. übrig war – der im Schlussteil des Mythos als negative Folie zu Julian dargestellt und vor dessen Beispiel gewarnt wird – und eben Julian selbst, das zunächst achtlos beiseite geworfene kleine Kind, das dank der Fürsorge der Götter zu einem jungen Mann heranwächst und von ihnen dann – trotz wiederholtem Sträuben – schließlich zum Werkzeug bestellt wird, die verfahrenen Verhältnisse auf der Erde wieder ins Lot zu bringen.

Zur Ausstattung dieser Geschichte hat sich Julian in bemerkenswerter Weise vor allem aus zwei Traditionen bedient, die er zu einem beachtlichen Ganzen verbindet. Da ist zum einen das platonische Erbe: Die negative Beurteilung von Konstantins Herrscherfähigkeiten (227d–228a) wird mit dem Gegensatz zwischen τέχνη und λόγος einerseits und συνήθεια, πείρα und ἐμπειρία anderseits sowie dem diesen Gegensatz illustrierenden Arztvergleich erläutert (vergleiche hierzu einige berühmte Partien aus dem *Gorgias*: 462d–463b; 464d–465a). Die Schilderung, wie das endgültige Abgleiten des konstantinischen Herrscherhauses ins Chaos die Reaktion des mitleidigen Zeus hervorruft (228cd³¹), erinnert deutlich an das Ende des platonischen *Kritias*, wo Zeus angesichts der bösen Degeneration der Könige von Atlantis ebenfalls Mitleid überkommt und er eine Götterversammlung einberuft, in der er offenbar einen Plan zur Abhilfe verkünden will (der aber aufgrund des Abbruchs der Schrift nicht mehr ausformuliert ist). Der Aufstieg des Jünglings auf den Berg, wo der Göttervater thront, erinnert an den Aufstieg des befreiten Menschen aus der Höhle im berühmten Höhlengleichnis, das auch schon an früherer Stelle in dieser Schrift anklingt.³² Genauso erinnert daran der Auftrag des Helios, der den Jüngling von dieser schönen Bergspitze – von der er eigentlich überhaupt nicht mehr weg möchte – wieder hinab zu den Menschen schickt; auch die Philosophen, die in der *Politeia* die Schau des höchsten Guten erreicht haben, müssen ja wieder hinab in die Höhle, um dort ihre Pflicht zu tun. Und schließlich erinnert die Beschreibung, wie der Jüngling in Begleitung des

31 Πάντων οὖν ὁμοῦ φυρομένων καὶ ξυντελουμένων γάμων [τε] οὐ γάμων καὶ βεβηλουμένων ὁμοῦ τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων, τὸν Δία ἔλεος ὑπῆλθεν · εἶτα ἀπιδὼν πρὸς τὸν Ἥλιον „ὦ παῖ“, εἶπεν,

32 Vergleiche Kapitel 2, 206b: Καὶ ὅτῳ μὲν εὐμενῆς θεὸς ταχέως ἔλυσεν τὰ δεσμά καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν ἤγαγε, τοῦτῳ πάρεστιν εὐθὺς ἐπιστήμη, τοῖς δεδεμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι <τῷ Ἰξίονι τὴν Ἥραν διώκοντι εἰδῶλον> ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι, <τούτοις ἀντ’ ἀληθοῦς ψευδῆς> ἐντέτηκε δόξα · γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν αὐτοῖς τὰ ὑπὲρ μέτρα καὶ τερατώδη· ταυτὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης οἷον εἰδῶλα ἅττα καὶ σκιαί.

Helios von einer luftigen Klippe nach unten auf die trübdunstige Erde blickt, zu der des Sonnengottes Licht wie durch Wasser nur stark geschwächt gelangt (232a), an den Schlussmythos des *Phaidon*, wo die Menschen nur tief unten in den Höhlungen der wahren Erde leben, von denen aus man die Sonne ebenfalls nur wie durch Wasser sieht (*Phaidon* 109c;³³ Julian hat hier lediglich die Blickrichtung umgedreht).

In diesem Mythos steckt zum anderen aber auch manches von den Bemühungen, mit denen man Julian in seiner Jugend zu einem Christen machen wollte und denen er – neben einer nachhaltigen Abneigung gegen diese Religion, deren Vertreter die Verbrechen in seiner Familie allzu oft sanktioniert hatten – doch immerhin auch eine profunde Kenntnis der Bibel verdankt, die er hier in überraschender Weise neu einsetzt: Schon die Einleitung mit dem reichen, aber dummen Gutsbesitzer, der nur auf die Mehrung seines irdischen Reichtums bedacht ist und überhaupt nicht an göttliches Walten denkt, erinnert an ein Gleichnis im Lukas-Evangelium (12,16–21).³⁴ Für den Mittelteil des Mythos scheint eine Inspiration aus dem Alten Testament gekommen zu sein, nämlich dort, wo der Jüngling zuerst das Ausmaß der auf der Erde grassierenden Übel erkennt und von Helios und Athene nur dadurch gehindert werden kann, sich etwas anzutun, dass er in einen tiefen Schlaf versetzt wird und anschließend in die Wüste geht, wo er sich an einem Stein nochmals ausruht und erneut an allem verzweifelt, bis ihm Hermes als Helfer erscheint (230bc). Ist es abwegig, sich hier an die Geschichte vom Propheten Elias erinnert zu fühlen, der vor feindlichen Weltmächten ebenfalls in die Wüste flieht und sich dort den Tod wünscht, dann einschläft, bis ihn der Engel des Herrn weckt, ihm Nahrungsmittel zur Stärkung zeigt und ihn dann nach wiederholter Stärkung erneut auf die Reise schickt, bis er zum Gottesberg Horeb gelangt, wo sich Gott ihm offenbart und ihn von dort ebenfalls wieder zurück zu neuen Aufgaben unter die Menschen sendet (3 Kö 19,4–15)? Ferner erinnert die schließliche Versicherung des Helios, er und Athena und Hermes würden immer an seiner Seite sein, solange er sie in Ehren halte (233d), an die Verheißung Christi am Ende des Matthäus-Evangeliums (28,20: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).

Schon bei der Vorstellung des Herakles als Heiland einer paganen Welt hatte sich Julian gezielt neutestamentlicher Vorstellungen bedient. Die großen christlichen Autoren seiner Zeit griffen gern in die Schatztruhe großer heidnischer Philosophen wie Platon, um christliche Inhalte mit den Lumina paganer Paideia gerade auch für Gebildete noch attraktiver zu machen. Der einstige Christ Julian tut ge-

33 *Phaidon* 109c3–7: ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἶσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἰοῖτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι ...

34 Man vergleiche die Anfänge der beiden Geschichten: Πλουσίῳ ἀνδρὶ πρόβατα ἦν πολλὰ καὶ ἀγέλαι βοῶν (Julian, In Heraclium 22, 227c) – Ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα (Luk 12,16).

nau das Umgekehrte: Wie er in seinen Bemühungen zur Reform paganer Religionsstrukturen keine Scheu hat, sich an den erfolgreichen Organisationsformen der christlichen Kirche zu orientieren, hat er auch keine Hemmungen, sich in seiner Schrift gegen Herakleios erzählerischer Elemente aus der Bibel zu bedienen, um seine platonischen Mythen noch farbiger und attraktiver erscheinen zu lassen. Wenn Julians Bemühungen, ein umfassendes „roll-back“ des Christentums zu erreichen, letztlich erfolglos blieben, so gibt es dafür eine Reihe von Gründen; an mangelndem literarischen Einfallsreichtum lag es sicher nicht.

„Grund, Fundament, Mauerwerk, Dach“? – Julians φιλοσοφία im Netzwerk seiner Briefe¹

Katharina Luchner

„Was nun Selbstbeherrschung und Mäßigung betrifft, mag ja ein Kaiser ein Philosoph sein. Aber wenn ein Philosoph versucht, einen Kaiser nachzuahmen, dann wird er unvermeidlich über seine eigenen Prinzipien stolpern.“² So wird Sokrates Scholastikos, der erste Kirchenhistoriker, der das Leben Julians einer Gesamtwürdigung unterzieht, seine Ausführungen über den Kaiser schließen.

Der Kontext macht klar, dass es Sokrates an der eben zitierten Stelle nicht darum ging, Sonderregeln für die Realisierbarkeit von Platons Philosophen-Königs-Satz aufzustellen, sondern er nur noch einmal sein Urteil über Julian zusammenfasst: Der Neuplatoniker Julian ist, so vermerkt Sokrates offensichtlich mit gewisser Genugtuung, am Anspruch gerade seines philosophischen Lehrmeisters Platon gescheitert. Zumal gegen Ende seiner Ausführungen tut Sokrates alles, um Julian als für sein hohes Amt ungeeignet zu erweisen, ungeeignet weil er „nachts wach in seinem Zimmer sitzt und Reden komponiert“, weil er „diejenigen, die sich auf umfassende Bildung (παιδεία) verlegt haben, auf übertrieben schmeichelhafte Weise seines Schutzes würdigt, vor allem professionelle Philosophen (τοὺς ἐπαγγελλομένους φιλοσοφεῖν)“, so dass Sokrates' Julian von einer ganzen Schar von Scharlatanen und Sykophanten umgeben ist. Und ein ‚Philosoph‘, so Sokrates weiter, könne sich zwar derartige Parteilichkeit und die

-
- 1 Zum Kontext des Titelzitates aus Epistula 8 (441c6/7) vergleiche unten S. 233. – Hier wie im Folgenden zähle ich die Briefe Julians nach der Ausgabe von Bidez (L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome I, 2e Partie. Lettres et Fragments. Hg. J. Bidez, Paris 1924. ²1960). Die Zeilenangaben folgen der dort geführten traditionellen Zählung der frühen Drucke, wo dies nicht möglich ist, wie beispielsweise im Fall der sechs Briefe, die erst durch den Fund von Pappadopoulos-Kerameus, A., Neue Briefe von Iulianus Apostata, in: Rheinisches Museum 42 (1887), S. 15ff., hinzukamen, gebe ich Seiten- und Zeilenzahl nach Bidez (= B.).
 - 2 Dieses sowie die folgenden Zitate aus Sokrates Scholastikos, Historia ecclesiastica (alle aus 3,1) orientieren sich an: Sokrates, Kirchengeschichte, Historia ecclesiastica. Hg. G.C. Hansen (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 1), Bd. 1, Berlin 1990. – Sokrates begann seine Historia wohl etwa 423 und hat sie bis spätestens 443 abgeschlossen, schreibt also relativ zeitnah zu Julian, vergleiche Walraff, Martin, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68), Göttingen 1997, S. 212.

daraus resultierende Feindseligkeit gegenüber den Christen³ leisten, ein Kaiser aber müsse über derartigem stehen.

Sokrates' Voreingenommenheit entspricht dem, was man aus anderen biographischen Einlassungen christlicher Autoren über den ‚Apostaten‘ kennt.⁴ Bemerkenswert sind freilich die Elemente, derer sich Sokrates bedient: Er zeichnet Julian in den referierten Passagen als nahezu weltfremden *homo litteratus*, der aus Liebe zur παιδεία (‚Bildung‘) – in Sokrates' Ausführungen erscheint die Philosophie gleichsam als deren ‚Unterdisziplin‘ – von Möchtegern-Philosophen und Betrügern umgarnt wird.⁵

Entkleidet man nun diesen Befund seiner Polemik, dann entspricht das Resultat – ein gebildeter Philosophen-Kaiser im Kreise von Gleichgesinnten – in etwa dem Eindruck, den man aus den uns erhaltenen Briefen⁶ des Kaisers, vor allem den Privatbriefen gewinnt. In den insgesamt etwa achtzig⁷ uns heute zugänglichen

-
- 3 Spätestens seit Bowersock, Glen, *Julian the Apostate*, London 1978 (hier S. 29: „no youth could have been more ripe for conversion than Julian in 351“), vertritt ein größerer Teil der Forschung die Ansicht, dass Julians ‚Konversion‘ zum Christentum bereits im Jahr 351 stattgefunden habe, beispielsweise auch wieder Bringmann, Klaus, *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher (Gestalten der Antike)*, Darmstadt 2004, der das berühmte ‚Selbstzeugnis‘ in Übersetzung abdruckt (S. 143). Für die Gegenposition vergleiche etwa Rosen, Klaus, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, in: *Jahrbücher für Antike und Christentum* 40 (1997), S. 126–146, für einen Überblick unter stärkerer Einbeziehung der englischsprachigen Forschung siehe zuletzt ausführlicher die ‚Introduction‘ in: *Julian's against the Galileans*. Edited and translated by R.J. Hoffmann, Amherst/NY, 2004.
 - 4 Zu Julian in der biographischen Tradition vergleiche R. Braun, J. Richter (Hgg.), *L'empereur Julien. Vol. I: De l'histoire à la légende (331–1715)*, Paris 1978 sowie für einen Überblick über die neuere Forschung Elm, Susanna, *Historiographic Identities: Julian, Gregory of Nazianzus and the Forging of Orthodoxy*, in: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 7 (2003), S. 263–280. Eine Zusammenstellung verschiedener Zeugnisse unter Einschluss einer annotierten Übersetzung der Passagen aus Sokrates' *Historia ecclesiastica* findet sich in Hoffmann (wie Anm. 3), S. 185–209.
 - 5 Zu einer – freilich *mutatis mutandis* – vergleichbaren Sichtweise Julians in der modernen Forschung siehe Rosen, Klaus, *Julian in Antiochia oder Wie eine Theorie in der Praxis scheitert*, in: *Politische Theorie und Praxis im Altertum*. Hg. W. Schuller, Darmstadt 1998, S. 217–230.
 - 6 Ich setze voraus, dass ein zunächst durch formale Kriterien wie Augustins „*habet quis ad quem scribat*“ (Retractationes 2,20) deutlich unterscheidbares Genre ‚Brief‘ existiert und impliziert mit dieser Bezeichnung keine Stellungnahme in der meines Erachtens obsoleten Kontroverse ‚Brief versus Epistel‘. Im Übrigen weisen alle Briefe Julians meines Erachtens immer *auch* einen Willen zur ästhetischen Formung auf, mit einer posthumen Publikation musste Julian angesichts seiner Stellung ohnehin rechnen, mag er sich auch zu Lebzeiten gegen eine weitere Propagierung einzelner Briefe verwehrt haben, vergleiche beispielsweise Epistula 80.
 - 7 Die in der Sekundärliteratur genannte Anzahl schwankt relativ stark, da in überdurchschnittlich vielen Fällen die ‚Echtheit‘ einzelner Briefe (im Sinne der Autorschaft durch den historischen Julian) nach wie vor umstritten ist, vergleiche etwa die Diskussion um die nur in der *Historia ecclesiastica* des Sozomenos (5,16,5–17) überlieferte, für Julians Begriff der φιλοθροπία wichtige Epistula 84: Ihn hielt Bidez (wie Anm. 1) für ‚echt‘, worin ihm beispielsweise Weis (wie Anm. 36, dort Epistula 39), S. 295f. und Wright (wie Anm. 36, dort Epistula 22), S. 66–73 folgen, während erst jüngst Van Nuffelen, Peter, *Deux fausses lettres de Julien l'Apostat*, in: *Vigiliae Christianae* 56 (2002), S. 131–150 sich dagegen ausgesprochen hat. Bringmann (wie

Briefen, sicherlich nur ein kleiner Teil einer ursprünglich wesentlich umfangreicheren Korrespondenz,⁸ sieht man den Kaiser tatsächlich oftmals vor allem als typischen *παιδευμένος* („Gebildeten“)⁹ des vierten Jahrhunderts in einem Netzwerk¹⁰ von Freunden und Gleichgesinnten.¹¹ Was dieser Julian unter „Philosophie“ (*φιλοσοφία*) versteht, ist, wie zu zeigen sein wird, oftmals eigentliche Grundlage für eine Korrespondenz, die in Übereinstimmung mit sowie als bewusster Spiegel der eigenen Weltanschauung verfasst wird.

Julians Briefe erfreuen sich nun seit ihrer ersten Sammlung (wohl noch im vierten Jahrhundert)¹² und weit über Byzanz hinaus enormer Beliebtheit und sind dementsprechend in der gesamten Forschung zu Julian präsent. Man verwendet die Briefe vor allem als Quellen für Julians intellektuelle sowie faktenhistorische Biographie oder zieht Verbindungslinien zu seiner Politik einerseits beziehungsweise seinem literarischen Schaffen andererseits.¹³ Beides soll deshalb hier nur am Rande in den Blick kommen. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es vielmehr, gleichsam im Sinne eines „entpolemisierten Sokrates“, die Briefe Julians in ihrer Funktion als Netzwerk konstituierende Medien und dementsprechend als

Anm. 3), S. 130–132, äußert wiederum keine Zweifel. Wo nicht anders vermerkt, folge ich Bidez (wie Anm. 1).

8 Vergleiche hierzu Bidez (wie Anm. 1), S. I–XVII.

9 Zum Begriff des *παιδευμένος*, der ein stark der Rhetorik verpflichtetes, jedoch insgesamt sich auf die Bildung der „großen“ (das heißt: klassischen) Zeit Griechenlands beziehendes Ideal verkörpert, siehe Penella, Robert J., *Greek Sophists and Philosophers in the Fourth century A.D.*, Leeds 1990; zur Konstituierung dieses Ideals siehe Bowersock, Glen W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969 sowie Schmitz, Thomas, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft. 97), München 1997.

10 Ich benutze den Begriff „Netzwerk“ in seiner medientheoretischen Bedeutung, er zielt dann „auf die topologische Gestalt von Netzen und Vernetzungen sowie das ihnen damit eingeschriebene funktionale Potential – auf grundlegende Strukturen ... , deren Genesis und Geltung“, so Freyermuth, Gundolf S., „Netzwerk“, in: *Grundbegriffe der Medientheorie*, Hg. A. Roesler/B. Stiegler, Paderborn 2005, S. 200–209; zum hier zugrunde gelegten Medienbegriff vergleiche unten Anm. 14.

11 Und tatsächlich nachts, beim Schein der Lampe, (hier:) seine Briefe verfassen, vergleiche *Epistula* 4: 428b4.

12 Vergleiche hierzu Caltabiano (wie Anm. 13), S. 12ff.

13 Die umfangreichste neuere Darstellung zur gesamten Briefsammlung ist die 141 Seiten umfassende Einleitung zu Caltabianos Übersetzung (Caltabiano, Matilde, *L'Epistolario di Giuliano Imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice* (*Koinōnia*. Collana di Studi e Testi dell'Associazione Tardoantichi. 14), Napoli 1991); auch sie verfolgt primär ein historisches Interesse, vergleiche S. 129–141 (‘III. Il valore storico’) und resümiert S. 141: „Proprio l'epistolario – e in questo consiste il suo principale valore storico – documenta che Giuliano fu profondamente convinto del proprio progetto riformatore e che, nonostante i numerosi ostacoli, di cui con lucidità e prontezza si rese conto, non cessò fino all'ultimo di tentarne la realizzazione.“ – Zum speziell in den Briefen vorausgesetzten Bildungshorizont vergleiche Malosse, Pierre-Louis, *Πολιτικός καὶ πολυπράγμων: culture et action dans les lettres de Julien*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1993, S. 348–356.

Vermittlungsinstanz bestimmter aufeinander bezogener intellektueller und ethischer Werte zu analysieren.¹⁴

Wenn man sich hierbei auf die Selbstpräsentation des Briefeschreibers Julian einlässt, begegnet man besonders häufig dem Philosophen Julian, beziehungsweise wird in immer wieder neuen Artikulationsformen damit konfrontiert, wie der Briefschreiber Julian als Philosoph gesehen werden wollte. Zwar findet in den Briefen in der Regel keine ausführliche Auseinandersetzung mit philosophischen Inhalten oder gar eine tiefer gehende Aufarbeitung historischer oder zeitgenössischer philosophischer Kontroversen statt. Und wie zu erwarten, treten in einzelnen Briefgruppen (etwa den Sendschreiben an die Städte mit ihren konkreten politischen Anweisungen)¹⁵ philosophische Gedanken fast völlig zurück. Trotzdem schimmert, nahezu unabhängig vom sonstigen Gegenstand des jeweiligen Briefes, in einer Vielzahl der uns erhaltenen Briefe gleichsam eine Art philosophischer Grundierung durch.

Die „wahre Philosophie“¹⁶ stellt offenbar auch und gerade in den Briefen einen zentralen intellektuellen und, wie wir sehen werden, ethisch hoch aufgeladenen Wert dar. Ohne diese φιλοσοφία sind für Julian weder ‚Freundschaft‘ (φιλία) noch ‚Bildung‘ (παιδεία) oder gar recht verstandener ‚Götterdienst‘, also Kult und Frömmigkeit (εὐσέβεια) denkbar. In diesem Sinne ergeben die Briefe kein vollständiges oder gegenüber dem übrigen Oeuvre völlig neues Bild dessen, was Julian unter ‚Philosophie‘ verstanden wissen wollte.¹⁷ Gerade in der in ihrem Umfang traditionell gewissen Beschränkungen unterworfenen Form ‚Brief‘¹⁸ treten aber einzelne Aspekte von Julians Philosophie-Begriff plastisch hervor und erlauben so schlaglichtartig einen Einblick in die Wertewelt der paganen Eliten des vierten Jahrhunderts.

14 Der hier verwendete Medienbegriff ist kulturgeschichtlich orientiert und folgt Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle, Hg. H. Böhme/K. R. Scherpe, Reinbek 1996, S. 17: Medien sind in diesem Sinne „historisch und systematisch als das [zu verstehen], worin Wahrnehmung, Fühlen und Denken seine charakteristischen Formen und Darstellungen findet“; sie sind dann „nicht nur die gegenüber austauschbaren Zwecken indifferenten Mittel der sie beherrschenden oder vorgängigen Kommunikation, sondern gesellschaftliche Vermittlungsinstanz kultureller Selbstbilder, Vorbilder und Fremdbilder“, vermitteln also über ihren pragmatischen Zweck hinaus immer auch gewisse Werte der sie hervorbringenden und nutzenden sozialen Einheiten, so Tholen, Georg Christoph, ‚Medium/Medien‘, in: Roesler/Stiegler (wie Anm. 10), S. 150–172, hier: S. 156. – Für einen breiter angelegten Überblick zu den damit aufgeworfenen Problemen vergleiche Mai, Manfred, Medien als soziales System, in: Mediensoziologie. Grundfragen und Forschungsfelder, Hg. M. Jäkel, Wiesbaden 2005, S. 255–271.

15 Vergleiche hierzu unten Anm. 21.

16 Wiederholt spricht Julian von „wahren Philosophen“, so etwa in Epistula 13: 20, 13–15 B., zitiert unten S. 233.

17 Zu sehr unterliegen wir hier unter anderem den Zufälligkeiten der Überlieferung, sowohl was die absolute Anzahl der erhaltenen Schreiben anbelangt, als auch was ihre zeitliche Verteilung betrifft; die datierbaren Briefe gehören allesamt in die relativ kurze Zeitspanne von Ende 357 bis Frühjahr 363, kurz vor dem Tod Julians, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 15.

18 Auch Julian rekurriert darauf, dass ein Brief nicht zu lang sein sollte, so Epistula 98: 401d2/3.

Dem damit umrissenen Themenhorizont nähere ich mich in zwei Schritten: Eine knappe Bestandsaufnahme etabliert den Netzwerkcharakter der unter Julians Namen überlieferten Briefe (1). Auf dieser Grundlage werden dann wesentliche Aspekte der ‚wahren Philosophie‘ des Julians der Briefe anhand paradigmatischer Passagen herausgearbeitet (2).

1. Bestandsaufnahme: Ein Netzwerk aus Briefen

Das uns erhaltene Corpus der Briefe Julians ist, verglichen mit anderen Sammlungen der Spätantike und zumal des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, in seinem Umfang eher überschaubar:¹⁹ Beschränkt man sich auf die gemäß der *communis opinio* authentischen Briefe (im Sinne der Verfasserschaft durch die historische Person Julian) so sind diese an gut über dreißig²⁰ unterscheidbare Einzelpersonen und wohl sieben Gruppen-Empfänger²¹ gerichtet. Von den Einzelpersonen sind zwei mit dem Kaiser verwandt,²² siebzehn kann man zu seinen engsten Freunden, seinen Freunden oder Bekannten rechnen,²³ wobei Julian die

19 Vergleiche etwa für den Westen die Briefsammlungen eines Augustin (etwa 270+29 Briefe), Symmachus (etwa 900+49 Briefe), Gregors des Großen (um 850 Briefe); für den Osten vor allem Libanios (über 1500 Briefe), Isidor von Pelusium (ursprünglich wohl 3000, jetzt mehr als 2000 Briefe) oder Neilos von Ankyra (über 1000 Briefe).

20 Die Ungenauigkeit der folgenden Zahlenangaben trägt dem Umstand Rechnung, dass in mehreren Fällen kein Empfängername überliefert ist, so dass der Adressat oftmals nur erschlossen werden kann.

21 Es handelt sich hierbei um die Bürger von Alexandria, Bostra, Edessa, Byzakener und Thraker, den Berufsstand der Ärzte sowie eine nicht näher spezifizierte Gruppe (Epistula 136b). – Für Epistula 198 haben Wright (wie Anm. 36), S. XXIIIf., und Weis (wie Anm. 36), S. 313f., sicherlich recht, dass der überlieferte Gruppenadressat („An die Argiver“) nicht zutreffen kann, sondern es sich um ein Empfehlungsschreiben für die im Brief genannten Diogenes und Lamprias, wohl an den neuernannten Prokonsul von Achaia, handelt. Caltabiano (wie Anm. 13) hält, meines Erachtens zu Unrecht, an der ‚Unechtheit‘ fest und übersetzt und kommentiert Epistula 198 deswegen nicht. Bidez (wie Anm. 1) hatte die Frage offen gelassen, schon Asmus, Rudolf, Zur Kritik und Erklärung von Julian Epistula 3* und 35, in: *Philologus* 72 (1913), S. 115–124, sich jedoch vehement für die ‚Echtheit‘ ausgesprochen.

22 Vergleiche Epistulae 28 und 80 an Julians homonymen Onkel sowie Epistula 17b an Constantius.

23 Euagrios (Epistula 4), Eumenios und Pharianos (Epistula 8), Alypios (Epistulae 9. 10), Priskos (Epistulae 11–13), Oreibasios (Epistula 14), Maximus (Epistula 19), Eutheros (Epistula 29), Eustathios (Epistulae 34. 35), Philippos (Epistula 40), Eustochios (Epistula 41), Aristoxenos (Epistula 70), Libanios (Epistulae 96–98), Plutarchos (Epistula 153), Diogenes (Epistula 199), Dositheos (Epistula 200), Himerios (Epistula 201). – Die ‚Echtheit‘ der drei letztgenannten Briefe hält Bidez (wie Anm. 1) für zweifelhaft, ich folge für Epistula 201 Weis (wie Anm. 36, dort Epistula 16), S. 256f., der von der ‚Echtheit‘ ausgeht, gegen Epistulae 199 und 200 bringt auch er (S. 255f.) ihren musterbriefhaften Zuschnitt in Anschlag, S. 256: „Es ist kaum vorstellbar, dass Julian diese nichtssagende Stilübung verfasst haben soll.“ Dies scheint mir kein hinreichendes Argument gegen die Verfasserschaft Julians zu sein, siehe unten S. 229.

formelhaften Wendungen des Briefstils hier durchaus mit gewisser Differenzierung gebraucht (siehe im Anschluss S. 227), etwa dreizehn Einzelpersonen erhalten Schreiben mit eher amtlichem Anlass²⁴ und zu sechs Empfängern steht Julian in Dissens oder offener Gegnerschaft.²⁵ Die Adressaten der Briefe gehören allesamt der Oberschicht des Reiches beziehungsweise lokalen Eliten an: Etwa zehn Personen bekleiden in ihrem Leben einmal ein höheres Amt in der Reichsverwaltung beziehungsweise beim Militär (oder haben dies bereits vor dem Zeitpunkt des jeweiligen Briefes getan),²⁶ bei etwa vierein handelt es sich um professionelle Philosophen, etwa drei sind Rhetorik-, Professoren‘ oder professionelle Vortragsredner (‘Sophisten’),²⁷ zwei Ärzte und fünf Priester beziehungsweise Priesterinnen paganer Kulte.²⁸ In wohl nur einem einzigen Fall bekleidet ein Einzel-Adressat ein höheres Amt in der christlichen Kirche, in wenigen (etwa drei) Fällen kann man immerhin annehmen, dass es sich bei den Adressaten um Christen handelt, meistens Anhänger häretischer Bewegungen.²⁹ Hinzu kommen die in den Briefen erwähnten Personen: Auch ihre Zahl beläuft sich noch einmal auf über fünfzig, immerhin gut die Hälfte davon wird namentlich genannt.³⁰

-
- 24 Maximinus (Epistula 19), Hermogenes (Epistula 33), Zenon (Epistula 58), Kallixeine (Epistula 81), Atarbios (Epistula 83), Arsakios (Epistula 84, hierzu aber oben Anm. 7), Theodora (Epistula 85–86, vielleicht die ohne Empfängernamen überlieferte Epistula 87), Theodoros (Epistula 89a u. 89b, letztere wiederum ohne Empfängernamen überliefert), Porphyrios (Epistula 106), Ekdikios (Epistulae 107–109. 112), Leontios (Epistula 152) sowie Epistula 79 (unten Anm. 130) und Epistula 88 an Anonymi, offenbar einen paganen Priester beziehungsweise einen Beamten in Milet.
- 25 Constantius (Epistula 17b), Prohairesios (Epistula 31), Basileios (Epistula 32), Aëtios (Epistula 46), Dionysios Neilos (Epistula 82), Photeinos (Epistula 90, hierzu unten Anm. 29).
- 26 Sicher wissen wir dies bei Alypios, Atarbios, Constantius II, Dionysios Neilos, Ekdikios, Julianos (dem Onkel), Leontios und Porphyrios; die Fälle von Libanios, Hermogenes und Prohairesios sind nicht völlig klar, vergleiche zu den Genannten Caltabianos (wie Anm. 13) Einträge S. 40–55.
- 27 Aristoxenos, Eustathios, Maximus und Priskos beziehungsweise Libanios, Philippos und Prohairesios. Über Eustochios (Epistula 41) wissen wir nur sehr wenig, vermutlich war er Rhetor, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 46f., zum unsicheren Fall des Plutarchos (Epistula 153 vergleiche unten Anm. 52).
- 28 Oreibasios und sein Lehrer Zenon beziehungsweise Kallixeine, Arsakios (Epistula 84, hierzu aber oben Anm. 7), Theodora, Theodoros und der Anonymus von Epistula 79 (unten Anm. 130).
- 29 Die Identifizierung des Basileios von Epistula 32 mit dem großen Kappadokier, die noch Bowersock (wie Anm. 3), S. 64 glaublich schien, wird heute meist zurückgewiesen, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 43, so dass nur noch Photeinos, der Empfänger der stark fragmentarischen Epistula 90 übrig bleibt; es handelt sich hier nach allgemeiner Ansicht um den häretischen Bischof von Sirmium, so auch Caltabiano (wie Anm. 13), S. 48. Wie Photeinos Sabellianer so war beispielsweise Aëtios (Epistula 46) Anhomoier, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 40.
- 30 Besonders häufig rekurriert Julian hierbei auf Verwandte, vergleiche etwa Epistula 4: 426d2 (seine Großmutter), Epistula 80: 89, 25 B. (seine Gattin), Epistula 98: 401c4/5 (sein Vetter, sein Stiefbruder), vor allem auf Constantius (beispielsweise Epistulae 28: 382b5, 46: 404b2, 59: 443b3 *et multis aliis locis*), wie Julian auch brieftypisch häufig auf Verwandte beziehungsweise Familienangehörige seiner Adressaten Bezug nimmt, beispielsweise Epistula 13: 20, 17/18 B.

Damit schieben sich, was die Adressaten betrifft, rein formal drei Bezugssysteme ineinander: 1. Deren persönliche Beziehungen zu Julian, 2. Ihre Professionen und – mit Letzterem teilweise identisch: – 3. Ihr religiöses Bekenntnis. Was die persönlichen Beziehungen betrifft, unterscheidet Julian in der Regel das jeweilige Nahverhältnis einer Person (oder Personengruppe) zu sich selbst weiter: Hier reicht die Spanne möglicher Bezeichnungen beziehungsweise Anreden von einem unverbindlicheren oder auch freundlich vertrauten γνώριμος („Bekannter“)³¹ über die Zuschreibung eines *Philia*-Verhältnisses („Freundschaft“) an ein Kollektiv (φίλοι, gelegentlich auch ἑταῖροι) oder, signifikanter, an eine Einzelperson (φίλος) und die Selbstbezeichnung des Sprechers der Briefe als φίλος („Freund“)³² bis hin zur emphatischen Anrede als Freund, auch in der üblichen Formel der Zeit ὦ φίλε κεφαλὴ (wörtlich: „o geliebtes Haupt“).³³ Die Stufe engster Verbundenheit stellt die nicht selten durch superlativische Adjektivwendungen verstärkten Anrede in einem durch die seelische Verbundenheit gestifteten Verwandtschaftsverhältnis dar („ersehntester und mir so überaus lieber Bruder“, „lieber Vater“, etc.).³⁴

Diese an sich wenig spezifischen „Titel“ setzt Julian bewusst ein. Dies zeigt zum einen der Umstand, dass sie offenbar nicht beliebig austauschbar sind. Zum anderen wird dies dort deutlich, wo unser Briefschreiber selbst über die Zuschreibung von φιλία an einen Adressaten reflektiert. So setzt etwa eine Art „Beförderungsschreiben“ an den Oberpriester Theodoros,³⁵ mit folgenden Worten ein (*Epistula* 89a: 452a1–3):

Ich wende mich an Dich mit einem – im Vergleich zu den [*scilicet* Schreiben an die] anderen [*scilicet* Priester] – Brief persönlicherer Art (ἰδιαιτέρον ἐπιστολῆς εἶδος),

(die Kinder des Priskos) oder *Epistula* 201: 412b1ff. (die Lebensgefährtin und die Kinder des Himerios).

- 31 In diesem Sinne *Epistula* 78: 375a5, dort in Abgrenzung von *philoí*. – In *Epistula* 89a: 452b10 begegnet γνώριμος im Sinne von „Vertrauter“, da Julian hier den Gedanken weiterführen will, dass *philia* auf „Kennen“, *gnōsis*, beruht, vergleiche das Zitat unten im Haupttext.
- 32 So nennt Julian die Alexandriner φίλοι (*Epistula* 111: 435a2), in *Epistula* 32: 381c5 bezeichnet er seinen unmittelbaren Freundeskreis als ἑταῖροι; Zuschreibungen von φιλία an Einzelpersonen erfolgen beispielsweise in *Epistula* 34: 61, 17/18 B. („Du hast mich als Freund“), *Epistula* 41: 388a6 („schon lang bist Du mein Freund“), *Epistula* 32: 381b1 („Du wirst als Freund zum Freunde kommen“), *Epistula* 153: 429b2/3 („Brief von einem Freund an einen Freund“); direkte Bezeichnung etwa in *Epistula* 201: 412b7 („ersehntester der Freunde“).
- 33 So *Epistula* 4: 428b1, ähnlich *Epistula* 36: „Du in jeder Hinsicht göttliches und heiliges Haupt“ (ὦ πάντα θεία καὶ ἱερὰ κεφαλὴ).
- 34 So beispielsweise gegenüber Alypius *Epistula* 10: 404b2/3 („ersehntester und geliebtester Bruder“), Priskos *Epistulae* 11: 425d1/2 und 13: 20, 17 B., Libanios *Epistulae* 96: 374d8 und 97: 178, 11 B. oder Hermogenes *Epistula* 33: 390a6 (ὦ φίλε πάτερ „lieber Vater“).
- 35 Theodoros, *PLRE* (= A. H. M. Jones/J. R. Martindale/J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Volume I: A.D. 260–395, Cambridge 1971) sub voce „Theodoros 8“ (I 897), ist uns nur aus Julians Briefen (*Epistula* 30, *Epistula* 79?) bekannt und war wohl Oberpriester von Asien. Caltabiano (wie Anm. 13), S. 185, datiert *Epistula* 89a auf Anfang 363.

weil du, wie ich meine, auch in einem innigeren Freundschaftsverhältnis zu mir stehst als die anderen (σοι ... πλέον μέτεστι τῆς πρὸς ἐμὲ φιλίας).³⁶

Im Anschluss wird klar, dass es sich hierbei um eine *φιλία* handelt, die nicht auf persönlichem Umgang, sondern auf Julians Wissen um den gemeinsamen philosophischen Lehrer (ἡμῖν ὁ κοινὸς καθηγεμών), Maximus,³⁷ beruht (*Epistula* 89a: 452a3–c2). Explizit annonciert Julian deshalb im Folgenden, dass er hierfür die von ihm ansonsten stets berücksichtigte Unterscheidung zwischen bloßem ‚Kennen‘ (hier: γνῶσις) und echter Freundschaft (*φιλία*) gleichsam suspendiert habe (*Epistula* 89a: 452b2–8):

Und dabei halte ich es sonst [...] mit dem Grundsatz, dass es zur Freundschaft des Kennens bedürfe (χρὴ *φιλίας* μὲν γνῶσιν), zum Kennen aber der Erprobung (γνώσεως δὲ πεῖραν).

Als ‚Normalfall‘ wird somit die oben beschriebene relative Stufung des jeweiligen Nahverhältnisses vorausgesetzt. Damit verfügt der Julian der Briefe über ein differenziertes Instrumentarium, mittels dessen er die jeweilige Distanz des Adressaten zu sich selbst schon durch die jeweilige Bezeichnung annonciieren kann. Die im Brief besprochenen Inhalte erlauben dann natürlich eine noch feinere Abstimmung. Zusammen genommen bestimmen Anrede und zusätzliche Information durch die im Brief enthaltenen Inhalte – technisch gesprochen – exakt die relative Länge derjenigen Kante des Netzwerkes, durch die sich der Adressat mit dessen zentralen Knotenpunkt,³⁸ Julian, verbunden wissen darf.

Die somit etablierte, in der Zweierbeziehung des einzelnen Briefes (Julian und Adressat) recht überschaubare Konstellation bedarf in der Tat solch einfacher Orientierungspunkte, sobald sie in die Realität der sozialen Beziehungen um den Kaiser eingebunden wird. Selbst wenn man sich nämlich auf den Horizont brieflicher Kommunikation beschränkt, wird der Kontakt zwischen Sender und Adressaten in vielen Fällen weiter ausgedehnt. Man schreibt einander nämlich nicht nur über gemeinsame Bekannte; in der Regel interagieren die mit Julians Briefen bedachten Personen auch – gleichsam unter Aussparung des zentralen Knotenpunktes – direkt miteinander und/oder den im Brief Erwähnten, worauf dann Julian wiederum Bezug nimmt.

36 Vergleiche hier und im Folgenden für die längeren Zitate aus den Briefen neben Bidez (wie Anm. 1) die Übersetzungen von Goessler (Kaiser Julian der Abtrünnige, Die Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Goessler, Zürich/Stuttgart 1971), Weis (Julian. Briefe. Griechisch-deutsch B.K. Weis (Hg.), München 1973) sowie Wright (The works of the Emperor Julian. Translated and annotated by W.C. Wright, Bd. III, London/New York 1923, Neudruck 1953) und Caltabiano (wie Anm. 13).

37 Es handelt sich um den Neuplatoniker Maximus aus Ephesos, den Empfänger von *Epistula* 26 (unten S. 229 und 250), der vor allem auch für seine theurgischen Fähigkeiten berühmt war; vergleiche *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Maximus 21‘ (I 583/584).

38 Zu den Begrifflichkeiten vergleiche Freyermuth (wie Anm. 10), S. 202.

So übersendet etwa die Priesterin Theodora durch den Boten Mygdonius³⁹ dem in Antiocheia weilenden Kaiser einen (uns nur erschließbaren) Neujahrs(?)-Brief. Julian antwortet Theodora, wohl an der Jahreswende 362/3,⁴⁰ mit *Epistula* 86. Aus *Epistula* 86 geht hervor, dass Theodora gleichzeitig an den seit Januar 362 am Hofe weilenden Lehrer Julians, den Neuplatoniker und Thaumaturgen Maximus aus Ephesos⁴¹ geschrieben hat, um sich über die Feindseligkeit des Seleukos,⁴² eines anderen Priesters, zu beschweren und Maximus dies Julian mitgeteilt hat. Julian nimmt als Reaktion darauf in *Epistula* 86 Seleukos ausdrücklich als seinen φίλος in Schutz (148, 6 B.) und erteilt Theodoras ‚Feindschaft‘ (ἀπέχθεια, 148, 17 B.) insofern eine Absage, als er sie auf deren eigenes Fehlverhalten zurückführt.

Die Verbindungen der hier unmittelbar beteiligten Personen – Theodora, Mygdonius, Maximus und Seleukos – mit Julian beziehungsweise untereinander reichten aber noch über den Horizont von *Epistula* 86 hinaus: An Maximus ist ein Schreiben Julians aus dem Jahr 361, also noch vor dessen Berufung zum Hof erhalten (*Epistula* 26).⁴³ Außerdem besitzen wir eine weitere, recht knappe Note an Theodora (*Epistula* 85), wohl ebenfalls gegen Ende des Jahres 362 versandt.⁴⁴ Mygdonius, Seleukos und vielleicht auch Theodora sind außerdem mit Libanios,⁴⁵ dem Empfänger der julianischen Briefe 96–98, bekannt: In der Sammlung der Libanios-Briefe finden sich zwei recht freundschaftliche Episteln des Rhetors an Mygdonius⁴⁶ und fünf ebensolche an Seleukos.⁴⁷ Und wenn Bidez recht hät-

39 Theodora, Empfängerin der Briefe 85, 86 und vielleicht 87, gilt heute gemäß *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Theodora 3‘ (I 895) meist als nur aus den Briefen Julians bekannt, siehe aber auch unten Anm. 48. Mygdonius war *Castrensis sacri palatii* von 346 und Freund des Libanios, vergleiche Libanios’ *Epistula* 557 Förster sowie *PLRE* sub voce ‚Mygdonius‘ (I 614).

40 Zur Datierung sowie zum erschlossenen Brief der Theodora vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 182, sowie Weis (wie Anm. 36, dort *Epistula* 45), S. 303f.

41 Vergleiche oben Anm. 37.

42 Seleukos, vielleicht mit Caltabiano (wie Anm. 13), S. 262 Anm. 5, gemäß Libanios’ *Epistula* 499 Förster ein Rhetor, ist seit 353 mit Julian befreundet (vergleiche Libanios’ *Epistula* 13 Förster), aller Wahrscheinlichkeit nach wird er 362 zum Oberpriester (und Statthalter?) von Kilikien (?) ernannt (vergleiche Libanios’ *Epistulae* 770 und 771 Förster), noch im selben Jahr bekleidet er ein Amt bei Hofe, vergleiche *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Seleucus 1‘ (I 818/819).

43 Vergleiche unten S. 250.

44 Vergleiche zu den Datierungen Caltabiano (wie Anm. 13), S. 153 und 182.

45 Zu Libanios *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Libanius 1‘ (I 505–507), zum komplexen Verhältnis zwischen Julian und Libanios Wiemer, Hans-Ulrich, Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n.Chr., München 1995 sowie zuletzt Wintjes, Jorit, Das Leben des Libanios (Historische Studien der Universität Würzburg. 2), Rahden/Westfalen 2005, hier: S. 119–133.

46 Vergleiche Libanios, *Epistulae* 557 und 604 Förster, zur Datierung Seeck, Otto, Die Briefe des Libanios (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. XV. 1.2), Leipzig 1906 (Nachdruck Hildesheim 1966), S. 219, sowie Petit, Paul, Les Fonctionnaires dans l’oeuvre de Libanios. Analyse prosopographique. Préface de A. Chastagnol (Centre de Recherches d’Histoire Ancienne. 134), Paris 1994, Nr. 203.

te,⁴⁸ wäre Theodora möglicherweise die Witwe des mit Libanios verwandten Thalassios, der während der Amtszeit des Gallus *Praefectus praetorio Orientis* gewesen ist. Theodora wäre dann indirekt gleichsam ‚zweifach‘ mit Julian ‚bekannt‘: Sozusagen ‚familiär‘ über den ihr mittelbar verwandten Libanios und ‚dienstlich‘ über Julians Halbbruder Gallus, unter dem ihr Mann in der Reichsverwaltung tätig war. Derartige Netzstrukturen, deren Verästelungen sich nahezu beliebig weiterverfolgen ließen und die, wie zuletzt im Falle des Seleukos und der Theodora, sogar auf andere Netzwerke, hier die Briefe des Libanios, übergreifen können, deuten sich an mehreren Stellen der Sammlung der julianischen Briefe an,⁴⁹ so dass es eine eigene Aufgabe wäre, diese Strukturen im einzelnen zu analysieren und darzustellen.

Für unsere Zwecke ist es ausreichend festzuhalten, dass Julian mittels der Briefe ein Netzwerk um sich herum errichtet, als dessen zentraler Knotenpunkt er selbst fungiert. Dass dieses Netzwerk Werte transportiert, die den je pragmatischen Anlass des Einzelbriefes übersteigen, wird im Folgenden anhand des in den Briefen vertretenen *philosophia*-Begriffes exemplifiziert.

2. Die *Philosophia* der Briefe: Zwischen Freundschaft, Bildung und religiös-politischem Engagement

2.1 *Philosophia* und *Philia* (‚Freundschaft‘)

Sich der gegenseitigen ‚Freundschaft‘ (φιλία) zu versichern, ist seit jeher zentrales Anliegen jedes Briefverkehrs: Zusammen mit dem Sprechen vom Brief als ‚halbiertem‘ Dialog, der Formel vom Brief als ‚Bild der Seele‘ (εἰκὼν τῆς ψυχῆς) ist es eben die Freundschaftsbezeugung (φιλοφρόνησις), die schon in den frühesten uns fassbaren theoretischen Abhandlungen zur Epistolographie unter die Grundcharakteristika des Briefes gezählt wird.⁵⁰

47 Vergleiche Libanios, Epistulae 499, 497, 770, 1473 und 1508 Förster sowie Seeck (wie Anm. 46), S. 272f.

48 So nach Seeck (wie Anm. 46), S. 289, wieder Bidez (wie Anm. 1), S. 99. Schon Weis (wie Anm. 36), S. 197, meldet hieran Zweifel an, ebenso, im Gefolge von *PLRE* (wie Anm. 39) Caltabiano (wie Anm. 13), S. 54, doch scheinen mir Seecks (a.a.O.) Schlussfolgerungen aus den betreffenden Libanios-Briefen nicht völlig obsolet.

49 Die meisten Überschneidungen ergeben sich natürlich schon aufgrund der schieren Anzahl der Libanios-Briefe mit dieser Sammlung (vergleiche etwa zu Julians Epistulae 9 und 10 an Alypius Libanios’ Epistulae 324 und 1395 Förster), doch ließe sich das Netz an Beziehungen sowohl in christliche als auch in die neuplatonischen Netzwerke hinein weiter verfolgen, vergleiche etwa Julians Epistulae 34 und 36 mit Libanios’ Epistula 123 und 463 Förster, aber auch Basileios’ (hier: Basileios ‚der Große‘) Epistula 1 Courtonne.

50 Vergleiche hierzu Thraede, Klaus, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (Zetemata. 48), München 1970, der a.a.O. 17–25 die genannten Topoi anhand von Demetrios’ *Peri hermeneias* 223–35: 47,27–49,25 Rademacher bespricht. Zum sogenannten philophronetischen Brief ver-

Der Briefschreiber Julian kennt und benutzt derartige Brief-*Topoi* durchaus *auch* in ganz traditioneller Weise, das heißt ohne die altbekannten Prägungen mit neuen Konnotationen zu versehen. In diesem Sinne bestätigt er etwa in einem Schreiben an den bereits erwähnten Priester Theodoros⁵¹ den Erhalt von dessen Brief mit folgenden Worten (*Epistula* 30: 56, 5–9 B.):

In welche Gemütsverfassung ich geriet, als ich [...] dein Schreiben immer wieder durchlas, vermag ich mit Worten gar nicht auszudrücken: heitere Ruhe und Herzensfreude erfüllten mich, und *als ob ich ein Bild deines edlen Wesens vor mir sähe* (ὥσπερ εἰκόνα τινα τοῦ γενναίου σου ... τρόπου), küsste ich den Brief.

Julian formuliert hier also beinahe ‚dem Handbuch entsprechend‘ seine Freude über den von Theodoros übersandten Brief mittels des *Topos* vom ‚Seelen-Bild‘.

Dementsprechend finden sich mehrere, vor allem kürzere Briefe, die in vergleichbarer Weise dem Grundmuster des philophronetischen Briefes folgen, das heißt deren nahezu alleiniger Anlass die Kontaktpflege ist. Zwischen einer kurzen Bezugnahme auf den Schreibenden selbst (A), beispielsweise dessen Gesundheitszustand und der typischen, abschließenden Bitte um briefliche Antwort (B) wird dort im Mittelteil – oftmals als eine Art Überleitung von (A) zu (B) – der Freundschaftsgedanke formuliert. In diesem Sinne heißt es etwa in einem Schreiben an (den uns in seiner Identität nicht mit letzter Sicherheit bestimmbar) Plutarchos⁵² (*Epistula* 153: 429b1–3):

Dies [die vorangegangene Auskunft über den eigenen Gesundheitszustand] ist eine Einleitung, wie es meiner Meinung nach keine bessere gibt für einen Brief, der von einem Freund an einen Freund gerichtet wird (ἐπιστολῇ φίλῳ παρὰ φίλου πεμπομένη).

Gerade wegen ihrer in gewisser Weise stereotyp wirkenden Lehrbuchhaftigkeit wurden eben diese kurzen Stücke unter den Briefen Julians vor allem in der älteren Forschung immer wieder in ihrer ‚Echtheit‘ (im Sinne der Verfasserschaft durch den historischen Julian) verdächtigt.⁵³ Nachdem aber derartige kurze, mus-

merkt er (S. 24): „das ‚Wesen‘ des Briefes schlechthin ist die φιλοφρόνησις, sein spezifischer Inhalt sind φιλοφρονήσεις, Freundschaftsbekundungen, [...]. Im Brief [...] spielt sich *philia* ab“.

51 Vergleiche oben Anm. 35. – Caltabiano (wie Anm. 13), S. 155, datiert *Epistula* 30 auf Winter 358/9.

52 Gegen *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Plutarchus 5‘ (I 708) identifiziert Chaniotis, Angelos, Plutarchos, *praeses insularum* (Prosopography of the Later Roman Empire I Plutarchus 4), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 68 (1987), S. 227–231, den Plutarchos unseres Briefes nicht mit dem Neuplatonischen Philosophen aus Athen. Ihm scheint Caltabiano (wie Anm. 13), S. 52 zu folgen; *Epistula* 153 gehört freilich weiterhin zu den nicht datierbaren Briefen, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 215.

53 Siehe auch oben Anm. 23. Für ältere Literatur sowie eine Diskussion des Problems vergleiche Caltabiano, Maria, Osservazioni su alcuni personaggi dell’ambiente di Giuliano Apostata, in: *Paideia* 28 (1973), S. 149–151, hier: 151, sowie Chaniotis 1987 (wie Anm. 52), der die ‚Echtheit‘ (im Sinne der Verfasserschaft Julians) von *Epistula* 153 auf prosopographischer Grundlage verteidigt.

terhaft anmutende Noten in nahezu allen Briefsammlungen der Spätantike vertreten sind,⁵⁴ scheint mir der Ausschluss dieser kleinen Stücke, sofern nicht überlieferungstechnische Anstöße hinzukommen, nicht gerechtfertigt. Stellen wie die eben aus – der in der Regel nicht verdächtigten – *Epistula* 30 zitierte zeigen, wie selbstverständlich Julian sich epistolarer *Topoi* bediente (was im Übrigen wohl nicht zuletzt auch der recht dichten Frequenz seines Briefverkehrs geschuldet gewesen sein mag).⁵⁵

Zusätzlich zu dieser konventionellen Verwendung der philophronetischen Form lädt Julian in seinen Briefen den *philia*-Begriff aber immer wieder mit konkreten Inhalten auf.⁵⁶ Er tut dies vor allem, indem er die Freundschaftsversicherung an den Adressaten verknüpft mit einer Aufzählung der Voraussetzungen dieses Freundschaftsverhältnisses. Oftmals handelt es sich bei diesen Voraussetzungen um positive charakterliche Eigenschaften des Adressaten und/oder Fertigkeiten desselben, so dass der *philia-Topos* gleichzeitig zu einem indirekten ‚Lob‘ des Adressaten wird.⁵⁷

In dem Brief Julians an Eumenios und Pharianos⁵⁸ (*Epistula* 8) und den Briefen an Priskos⁵⁹ (*Epistulae* 11–13), einen Julian persönlich bekannten Neuplatoniker pergamenischer Prägung, kommt diese *philia*-stiftende und erhaltende

54 Neben den philophronetischen Briefen (Kontaktpflege) folgen vor allem die in der Regel knappen Empfehlungsschreiben (Kontaktabahnung) stark standardisierten Formen, hierzu insgesamt neben Thraede (wie Anm. 50) Cugusi, Paolo, L'epistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione, in: Lo spazio Letterario di Roma antica, Hg. G. Cavallo/P. Fedeli/A. Giardina, II. La circolazione del testo, Rom 1989, S. 379–419.

55 Vergleiche hierzu mit Caltabiano (wie Anm. 13), S. 12 Libanios' Oratio 18, 174–176, wo die hektische Betriebsamkeit des Parteien- und Briefverkehrs geschildert wird.

56 Für eine Diskussion des *philia*-Begriffes im übrigen Oeuvre Julians außerhalb der Briefsammlung vergleiche Guido, Rosanna, La nozione di *φιλία* in Giuliano Imperatore, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno internazionale di studi Lecce 10-12 dicembre 1998 (Rudiae. Ricerche sul mondo Classico 10), Lecce 1998, S. 113–144.

57 Derartigen Zuschreibungen können Julian neben allgemeinerem Preis (vergleiche etwa *Epistula* 78: 375b3/4: Ernsthaftigkeit und *καλοκάγαθία*, i.e. ‚Trefflichkeit in jedweder Hinsicht‘) zu regelrechten ‚Tugendkatalogen‘ geraten: So nennt er etwa in *Epistula* 40 (64, 11–14 B.) als Voraussetzung seiner Freundschaft mit Philipp neben charakterlicher Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*) und aufrichtiger Bewunderung Milde, Maß und Besonnenheit (*πρᾶος, μέτριος, σώφρων*). Diese Vorzüge werden dann von dem, der „an Glück und Geist (*τύχῃ καὶ συνέσει*) überlegen ist“, zum Gegenstand seiner Verehrung gemacht.

58 Über Eumenios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Eumenios 2‘ (I 295), wissen wir sonst nichts, dasselbe gilt für Pharianos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Pharianus‘ (I 692). Aus *Epistula* 8 selbst ist zu erschließen, dass Julian sich in Gallien befindet, er datiert demnach zwischen Ende 358 und Ende 359, so Caltabiano (wie Anm. 13), S. 144.

59 Priskos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Priscus 5‘ (I 730), war Julian wohl seit Mitte der 50-er Jahre bekannt, zu seiner Rolle als Julians Mentor vergleiche Bowersock (wie Anm. 3), S. 29/30 sowie Athanassiadi-Fowden, Polymnia, Julian and Hellenism. An Intellectual Biography, Oxford 1981, S. 49/50. Die Briefe an Priskos datieren zwischen Winter 358/59 (*Epistula* 11) und Frühjahr (*Epistula* 12) beziehungsweise Herbst/Winter (*Epistula* 13) 359, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 146–147.

Funktion der Philosophie zu. Die ehemaligen Studiengefährten Eumenios und Pharianos (συμφοιτηταί, *Epistula* 8: 441d3) ermahnt Julian, „allen Eifer auf die Kenntnis der Lehrsätze des Aristoteles und des Platon“⁶⁰ zu richten, denn das sei „eigentliche Aufgabe (ἔργον), ... Untergrund (κρηπίς), Fundament (θεμέλιος), Mauerwerk (οἰκοδομία) und Dach (στέγη)“ (*Epistula* 8: 441c4–7). Grund dieses Rates ist, so Julian weiter, „weil ich Euch wie Brüder liebe (ὡς ἀδελφοὺς φιλῶν, 441d2)“, Folge wird eine noch innigere Zuneigung sein (πλέον στέρξω, 441d4). Gerade durch das Studium der Philosophie sind Eumenios und Pharianos demnach in die engste Stufe der Nahbeziehung zu Julian, die imaginierte Verwandtschaft, getreten.

Ähnlich rekurriert Julian gegenüber Priskos nicht nur auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis (*Epistula* 12: 19,16/7, σου μαθητήν), sondern kreiert in den Briefen eine hochemotional aufgeladene Beziehung, spricht auch Priskos mit der Verwandtschaftsbezeichnung ‚Bruder‘ an und sehnt sich nach ihm „wie ein unglücklich Liebender“ (*Epistula* 11: 425d1/2 und d6/7). Grundlage dieser engen Beziehungen ist, so erfahren wir aus *Epistula* 13, einem Schreiben mit an sich recht prosaischem Anlass,⁶¹ wiederum die Philosophie. Julian sichert Priskos und den Seinen hier jedwede Unterstützung zu und schreibt dann (*Epistula* 13: 20, 13–15 B.):

Mit ‚Euch‘ meine ich die wahren Philosophen (τοὺς ... ἀληθινοὺς φιλοσόφους), und Du weißt, mit welcher Überzeugung ich Dich zu ihnen zähle und wie sehr ich Dich deshalb liebgewonnen habe und noch liebe (πῶς ἐφίλησα καὶ φιλῶ) und zu sehen wünsche.

Welche Art von *philosophia* Julian hier so überschwänglich als ‚die wahre‘ bezeichnet, erhellt schon aus der Person des Adressaten: Priskos konnte sich als Schüler des Aidesios in sozusagen direkter διαδοχή („Nachfolge“) auf den Neuplatoniker Jamblich zurückführen.⁶² Diese neuplatonische Ausrichtung wird au-

60 Julians (angesichts seiner neuplatonischen Prägung nicht verwunderliche) Aristoteleskenntnisse finden ihren Ausdruck vor allem in seinem nicht innerhalb der Brief-Sammlung überlieferten Brief an Themistios (unten S. 245) ihren Ausdruck; im Gegensatz zu der vom Kontext von *Epistula* 8 (hierzu unten S. 243) nahegelegten eher theoretisch-abstrakten Richtung dieser Kenntnisse, diskutiert der Brief an Themistios freilich nahezu ausschließlich die Frage praktischen politischen Engagements und bedient sich hierzu neben Platons Politikos und Gesetzen (257D–259A) vor allem der aristotelischen Politik (260C–261D). Zu Julians früher Begegnung mit Platon und Aristoteles vergleiche Misopogon 30: 359C.

61 Priskos hatte offenbar (*Epistula* 13: 20, 5–8 B.) um eine Reiseerlaubnis angesucht.

62 Für die Zeugnisse zu den Schülerverhältnissen sowie deren zeitgenössischer Einschätzung siehe die Angaben bei Calabiano (wie Anm. 13), S. 52f. Zur Orientierung über die Schulzusammenhänge immer noch hilfreich ist Bidez, Joseph, *Le philosophe Jamblique et son école*, in: *Revue des Études Grecques* 32 (1919), S. 29–40, einen Querschnitt durch die neuere Forschung gibt der Band *The Divine Jamblichus, Philosopher and Man of Gods*, Hg. H. J. Blumenthal/E. G. Clark, Bristol 1993. Die bei Julian stets spürbare Atmosphäre der Ehrfurcht vor dem ‚göttlichen Mann‘ (θεῖος ἀνὴρ) Jamblich macht Fowden, Garth, *The Pagan Holy Man in Late Antique So-*

ßerdem in einem anderen, wohl zeitnahen Schreiben an denselben Adressaten (*Epistula* 12) ausgeführt und weiter präzisiert: Von Gallien aus bittet Julian den Priskos, ihm Jamblichs Kommentare zu den Schriften des hochkaiserzeitlichen Theurgen Julianus⁶³ zu besorgen (*Epistula* 12: 19, 2/3 B.) und bekennt, dass er „in der Philosophie (ἐν φιλοσοφίᾳ) von Jamblich, in der Theosophie (ἐν θεοσοφίᾳ) aber von meinem Namensvetter ganz hingerissen sei (μέμνηναι)“ (19, 11–13 B.). In diesem Sinne bezieht Julian anschließend zugunsten des „Jamblich, des wahrhaft göttlichen (ὁ θεῖος ἀληθῶς), des dritten Großen nach Pythagoras und Platon“⁶⁴ Stellung in einer zeitgenössischen innerplatonischen Kontroverse (19, 7–9 B.), stilisiert sich in diesem Kontext selbst zu einem zweiten Apollodoros, jenem treuesten der Sokratesschüler,⁶⁵ und rühmt zuletzt die vom Adressaten verfassten Aristoteleskompendien (Ἀριστοτέλους συναγωγαί, 19, 15 B.). Der Brief schließt mit dem bereits im *Phaidon* Platons (69C/D) verwendeten Bild vom Narthexträger (19, 18–20 B.) sowie einer Ankündigung eigener schriftstellerischer Produktion.

Überraschen kann diese (indirekte) Bestimmung der φιλοσοφία kaum. Sie deckt sich völlig mit dem, was aus anderen Werken Julians bekannt ist: Er begreift sich als Teil einer auf ein stark pythagoreisierendes Platonverständnis rekurrierenden Richtung des Neuplatonismus, durchmischt so Platonismus (im engeren Sinne) stark mit theurgischen Elementen vor allem kaiserzeitlicher Provenienz.⁶⁶

In allen anderen Briefen freilich, wie auch in seinem gesamten übrigen Werk, unterscheidet Julian kaum einmal so klar zwei Stränge seines Denkens. Nur hier, in *Epistula* 12 verwendet er explizit den Terminus θεοσοφία.⁶⁷ Ansonsten scheint

ciety, in: *The Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), S. 33–59, in ihrer Zeitbedingtheit verständlich.

63 Julianus lebt unter Marc Aurel und galt als einer der (Mit?-)Verfasser der *Oracula Chaldaica*, vergleiche Édouard Des Places' Edition (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971), S. 7, dort weitere Literatur sowie unten Anm. 66.

64 Auch in *Epistula* 98: 401b8 bezeichnet Julian Jamblich als „den göttlichsten“ (für eine vollständige Liste derjenigen Stellen, an denen sich Julian auf Jamblich bezieht, vergleiche Dalsgaard Larsen, Bent, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus 1972, S. 15 Anm. 34). Fowden (wie Anm. 62), S. 36, zeigt, dass Jamblich der erste Neuplatoniker war, der von der Nachwelt regelmäßig als θεῖος bezeichnet wurde.

65 Vergleiche Platon, *Symposium* 173D und Xenophon, *Apologie* 28, wo Apollodor als enthusiastischer Sokrates-Anhänger firmiert, der jedem Wort seines Meisters blind vertraut.

66 Aus der überaus zahlreichen Literatur hierzu sei stellvertretend verwiesen auf Witt, R.E., *Iamblichus as a forerunner of Julian*, in: *Entretiens de la Fondation Hardt* 21, Vandoeuvres/Genève 1975, S. 35–67, auf Smith, Rowland, *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London/New York 1995, hier S. 91–113, sowie vor allem auf den Überblicksartikel von Bouffartigue, Jean, *Julianus (Julien) l'Empereur*, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Hg. R. Goulet, avec une Préface de P. Hadot (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique), Vol. III, 2000, S. 961–978.

67 Der Begriff fällt an der zitierten Stelle wohl nicht zuletzt, um der Analogiebildung zu φιλοσοφία willen. Der Sache nach unterscheidet Julian, soweit ich sehe, nicht wirklich präzise zwischen Theosophie einerseits und Theurgie andererseits und hält sich nur lose an die vom grie-

zwar – im Sinne von *Epistula* 12 – Theosophisches und Philosophisches durchaus auch unabhängig voneinander auf, ersteres dann meist unter dem Stichwort ‚meine Sehergabe‘: So wird Julian nicht nur unmittelbar bei der Niederschrift von *Epistula* 12, gleichsam sobald er seine Gedanken auch nur in Richtung des Theurgen Julianus bewegt, „ein wunderbares Zeichen zuteil“ (σημεῖον ... θαυμάσιον ἐγένετο, 19, 5/6 B.).⁶⁸ Nahezu völlig unvermittelt begegnet ein vergleichbarer Verweis auch in einem Brief an den Reichsbeamten Alypius⁶⁹ – „ich bin ja seherisch begabt“ (καὶ γὰρ εἰμι μαντικός, *Epistula* 9: 403a7) – oder in einem Schreiben an den Arzt Oreibasios⁷⁰ (*Epistula* 14), dort in einem breit ausgeführten Traumbild (384b1–c7). In der Regel aber firmiert beides, theurgische Erfahrung und φιλοσοφία, nahezu unterschiedslos nebeneinander unter dem gemeinsamen Ober-Begriff der ‚Philosophie‘.

Man mag nun den Rekurs auf das theurgische Moment gerade in den Briefen an Vertraute und Freunde – alle hier benannten Beispiele gehören zu dieser Personengruppe – schlicht als ein Zeichen größerer Vertrautheit zwischen Sender und Adressaten interpretieren, macht die Mitteilung theurgischer Erfahrung doch einen Einblick in das seelische Erleben des Sprechers nötig. Möglicherweise erhält dieser Befund aber eine zusätzliche Dimension durch die Tatsache, dass es für den Julian der Briefe gerade theurgisches Wissen ist, das im positiven Sinne soziale Beziehungen zwischen Menschen überhaupt erst erklärbar macht. So erzählt Julian in dem ‚großen Brieffragment‘ (*Epistula* 89b)⁷¹ als Begründung einer

chischen Wortbestand her naheliegende Unterscheidung in (eher) theoretische und vor allem sich in Handlungen manifestierende „Gotteserkenntnis mit weisheitlichen, mystischen, spekulativ-metaphysischen und initiatorisch-mysteriösen Zügen“ (so die Definition von ‚Theosophie‘ durch Frenschkowski, Marco, ‚Theosophie‘, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, Tübingen 2005, S. 348–350); für eine Definition der Theurgie als „Handlungen, die zum Göttlichen hin orientiert sind, ... [somit] Praktiken ... , von denen die Anhänger behaupteten, dass sie ihnen unmittelbar von den Göttern offenbart worden seien“ vergleiche Johnston, Sarah I., ‚Theurgie‘, in: Der Neue Pauly, Band 12/1, 2002, Sp. 460–462, hier Sp. 460. – Zur Theurgie nach Maßgabe des Jamblich vergleiche die Arbeiten von Shaw, G., Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Jamblichus, in: Traditio 41 (1985), S. 1–28, sowie Ders., Theurgy as demiurgy. Iamblichus’ solution to the problem of embodiment, in: Dionysius 12 (1988), S. 37–59.

- 68 Über die Art der dergestalt empfangenen ‚Zeichen‘ lassen sich nicht einmal Vermutungen anstellen, vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 234, Kommentar zu Stelle: „Giuliano ... sicuro di ricevere da essi [scilicet den Göttern] ispirazione e avvertimenti per mezzo di sogni e visioni ..., come in questo caso, di segni, di cui tuttavia non siamo in grado di precisare la natura.“
- 69 Alypius, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Alypius 4‘ (I 46/47), war 358 *Vicarius Britanniarum*, *Epistula* 9 datiert nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 145, aus dem Anfang des Jahres 359.
- 70 Oreibasios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Oribasius‘ (I 653/54), ist mit Julian befreundet und sozusagen sein ‚Leibarzt‘ in Gallien, *Epistula* 14 datiert nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 148, gegen Ende 359.
- 71 *Epistula* 89b ist von *Epistula* 89a durch eine Lücke getrennt, so dass nicht klar ist, ob es sich hierbei, wie Bidez (wie Anm. 1), S. 102, meint, um eine Fortsetzung des Briefes an Theodoros handelt oder, wie Wright (wie Anm. 36), S. 54, annimmt, um ein selbständiges Fragment eines

universellen Verwandtschaft der Menschheit⁷² einen Mythos von der Entstehung aller Menschen aus olympisch-heiligen Blutstropfen und einem einzigen Menschenpaar. Und diese „Überlieferung der Götter“ (τὴν τῶν θεῶν φήμην, 292a6/7) verdanken wir, so Julian, niemand anderem als den „Theurgen der alten Zeit“ (οἱ ἀρχαῖοι θεουργοί, 292a7/8).⁷³ Vor diesem Hintergrund stellt φιλία lediglich eine letzte geglückte Realisationsstufe eines Sachverhaltes dar, den der durch die *theosophia* kundig Gemachte als eigentlich immer schon bestehend begreift.

Durchgängig zur Anwendung gebracht wird dieses vertiefte *philia*-Konzept in den Briefen nicht, und dies unabhängig davon, ob es sich bei dem jeweiligen Adressaten um einen philosophisch Interessierten handelt oder nicht. Diese zunächst auffällige Indifferenz entspricht dem Befund, dass auch die wenigen Stellen, an denen Julian explizit zu philosophischen *Inhalten* Stellung nimmt, in der Regel nicht an Philosophen gerichtet sind.⁷⁴

So ist es der eben erwähnte Brief an den Arzt Oreibasios (*Epistula* 14), in dem sich Julian – wiederum: – als „Anhänger der Lehrsätze eines Platon und Aristoteles“ (ἄνδρα ... ζηλωτὴν, 385b7) bekennt, um dann ganz am Ende, völlig übergangslos (also wohl in Antwort auf einen Inhalt eines vorgängigen Schreibens des Oreibasios) die Lehren des Peripatos gegen eine Abwertung zugunsten der Stoa zu verteidigen und beiden philosophischen Richtungen ein je eigenes Recht einzuräumen (*Epistula* 14: 385d6–386a3).⁷⁵ Im Lob des Berufsfredners Libanios als eben auch „philosophischstem (φιλοσοφώτατος) ... aller Redner“ klingt zwar – umgekehrt – etwas von der *philia*-stiftenden Kraft der Philosophie nach.⁷⁶ Seine Freundschaft mit dem Philosophen Eustathios⁷⁷ aber gründet Julian

Briefes an einen anderen Adressaten (auch dann müsste es sich um einen Priester handeln). Caltabiano (wie Anm. 13), S. 264, lässt die Frage offen, da, wie sie zurecht bemerkt, die stark assoziative Gedankenführung des gesamten Briefes hier kaum eine sichere Entscheidung zulässt, datiert aber beide Stücke (S. 126, 185 und 187) auf Anfang 363.

72 *Epistula* 89b: 291d3/4: „Denn, ob man will oder nicht: Jeder Mensch ist mit jedem Menschen verwandt (ἄνθρωπος ... ἄνθρωπῳ ... πᾶς ἐστι συγγενής).“

73 Nach wie vor ist nicht wirklich zu klären, worauf sich Julian hier bezieht, da der von ihm referierte Mythos in unserer sonstigen Überlieferung keinerlei exakte Entsprechung findet, siehe Caltabiano (wie Anm. 13), S. 265f.

74 Man kann die oben (S. 232) erwähnten Briefe an Priskos, vor allem *Epistula* 12, hier als gewisse Ausnahme ansehen, will man nicht deren *paideia*-Aspekt besonders betonen: Immerhin handelt der Brief, genau genommen, mehr von philosophischen Büchern, als dass auf deren Inhalte anders als in rein rühmender Weise Bezug genommen würde; in dieser Hinsicht entspricht das Verhältnis von φιλοσοφία und παιδεία dem in *Epistula* 36 (vergleiche hierzu unten S. 237).

75 Zu einem Überblick über Julians Haltung zur Stoa sowie deren Bedeutung für sein religionspolitisches Anliegen vergleiche Riedweg, Christoph, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Philosophie der Antike. 9), Hg. Th. Fuhrer/M. Erler, Stuttgart 1999, S. 55–81. Sicherlich hat Ugo Criscuolo recht (mündliche Mitteilung an Caltabiano, wie Anm. 13, S. 238), wenn er hinter dieser Wertung keine Frontstellung zwischen Aristotelismus und Stoa, sondern vor allem Julians Konzept von der Einheit der Philosophie annimmt.

76 So *Epistula* 97: 178, 1/2 B. Der Gedanke scheint gegen Ende des Briefes noch einmal anzuklingen (382d2/3: „glücklich zu preisen bist Du, weil Du so zu reden, noch mehr aber, weil Du so

einmal darauf, dass sie ja beide – gemäß einem Euripides-Wort – „Männer von alter Tugend (ἔσθλοὶ ἄνδρες)“ seien⁷⁸ und verweist allgemein auf Eustathios' Belesenheit und Philosophentum (λόγιος καὶ φιλόσοφος, *Epistula* 34: 61, 17 B.). Er rekurriert somit auf ein allgemein-populäres ethisches Konzept beziehungsweise, durch das eigens nur anzitierte Euripides-Wort, auf die *paideia* („Bildung“) des Adressaten. Ein andermal lässt Julian seine Freundschaft mit dem Philosophen in (wiederum:) „der bestmöglichen Bildung (παιδεία)“ und außerdem „der gemeinsamen gläubigen Verehrung der Götter (εὐσέβεια)“ gründen (*Epistula* 35: 416a2). Will man im letzten Zitat die εὐσέβεια („Frömmigkeit“) nicht gleichsam als Verweis auf deren neuplatonisch-theosophische Fundierung verstehen, was bei Julian durchaus denkbar⁷⁹ aber vom Briefkontext her nicht geboten scheint, wird die Freundschaft zwischen Kaiser und Philosoph trotz Eustathios' Neuplatonikertum also gerade nicht durch die gemeinsame philosophische Weltsicht untermauert.

Bezeichnend ist angesichts dieses Befundes Eustathios' Antwortschreiben an Julian (*Epistula* 36).⁸⁰ Es zeigt den Philosophen als Wanderer auf Reisen nachdem Eustathios die von Julian angebotene, wesentlich effizientere Fortbewegungsmöglichkeit der Staatspost mit witzigen Verweisen auf deren Unzulänglichkeiten ausgeschlagen hat. So sieht der Leser in *Epistula* 36 (63, 11–14 B.) einen Eustathios, der

zu denken [φρονεῖν] vermagst“), nimmt dann aber eindeutig eine Wendung hin zur Rhetorik, wenn Julian (382d4–6) an Libanios seine „Formulierungsgabe (λόγος), Gedankenfülle (φρόνες), Intelligenz (σύνεσις), Gliederungsgeschick (διαίρεσις), konsequente Durchführung (ἐπιχειρήματα), Ordnung (τάξις), Material (ἀφορμαί), Formulierungsgabe (λέξις) und Ausgewogenheit der Komposition (ἁρμονία, συνθήκη)“ lobt.

77 Eustathios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce „Eustathius, 1“ (I 310), ist ebenfalls Neuplatoniker in der Gefolgschaft des Jamblich. Julians Briefe an ihn (*Epistulae* 34, 35) datieren nach Caltabiano (wie Anm. 13), S. 106 und 159f., aus dem Winter beziehungsweise Frühjahr 362.

78 So *Epistula* 34: 61, 15 B. Für die Fortführung (61, 18 B. „Du hast mich zum Freund, wenn wir denn beide ‚edle Männer‘, ἔσθλοὶ, sind“) verweist Caltabiano (wie Anm. 13), S. 247, im Anschluss an Bidez (wie Anm. 1), S. 61, auf Platon, *Phaidros* 255B. Wenn man tatsächlich in *Epistula* 34 die *Phaidros*-Stelle mithören soll, gewönne die Antwort des Eustathios nicht nur an Witz, sondern auch an inhaltlicher Substanz (vergleiche das Zitat oben S. 238), doch scheint mir für den von Caltabiano vorgeschlagenen Assoziationshorizont das einleitende (ausgerechnet:) Euripides-Zitat eher störend und eine bereits von Julian intendierte Bezugnahme auf den *Phaidros* gerade angesichts der Formulierung (ἔσθλόν zu Beginn und ἔσθλοὶ in Zeile 18 rahmen gleichsam den zwischen ihnen befindlichen Text) kaum wahrscheinlich. – Für eine ähnlich allgemeine Begründung von Freundschaft mit einem Philosophen vergleiche *Epistula* 78 an den Philosophen Aristoxenos, wo charakterliche Untadeligkeit in jeder Hinsicht (τὸν τρόπον καλοὶ τε κάγαθοί 375b3) angeführt wird.

79 Vergleiche zum Verhältnis von εὐσέβεια und Theurgie unten S. 243.

80 Das Antwortschreiben des Eustathios auf *Epistula* 35 findet sich, als *Epistula* 36, ebenfalls in der Sammlung der Briefe Julians und datiert gemäß seiner Bestimmung im späten Frühjahr 362, so Caltabiano (wie Anm. 13), S. 160.

jeweils einen Rastplatz an der frischen Luft im Schatten von Platanen oder Zypressen [fand], den *Phaidros* in Händen haltend, den Myrrhinusier oder eine andere Schrift Platons.

Eustathios präsentiert sich hier also explizit als Philosoph platonischer Prägung. Er tut dies durch die Stilisierung seines Umfeldes als platonische Szenerie und – falls der Leser nicht anhand der Platane(n) schon selbst den *Phaidros* Platons assoziiert haben sollte – durch zweifache Nennung der Schrift, explizit und in Umschreibung durch das Herkunftsgeographikon. Gerade durch die Bezugnahme auf den Herkunftsort des platonischen Gesprächspartners („Myrrhinusier“)⁸¹ rekurriert Eustathios auf eine Art von Wissen, die weniger mit den philosophischen Inhalten des *Phaidros* zu tun hat, als sie ihn als genauen Kenner der literarischen Rahmung des platonischen Dialoges ausweist. Das Philosophentum des Eustathios artikuliert sich hier also gerade in dem, was Julian als ein wesentliches Moment der gegenseitigen freundschaftlichen Beziehungen gerühmt hat, der ‚bestmöglichen Bildung‘ (παίδεία) seines Adressaten.

Auf das Ganze des Briefcorpus gesehen ist es eben die ‚Bildung‘ (παίδεία), die neben der *philosophia* den wichtigsten gemeinsamen Bezugspunkt zwischen Briefsender und Adressaten darstellt. Das Verhältnis von *paideia* und *philosophia* ist dabei, wie sich bereits in dem Briefwechsel zwischen Julian und Eustathios angekündigt hat, ein durchaus wechselseitiges.

2.2 *Philosophia* und *Paideia* („Bildung“)

Wie Julians Bildungsideal ausgesehen hat, gehört aufgrund der Bedeutung des sogenannten Rhetorenedikts aus dem Jahr 362 n.Chr. zu den vielleicht bestuntersuchten Aspekten seiner intellektuellen Welt.⁸² Auch in der Briefsammlung findet sich ein Teil eines Schreibens, das vermutlich als eine Art Sendschreiben an die

81 Vergleiche Platon, *Phaidros* 244A.

82 Die Literatur zum Edikt ist Legion, stellvertretend für vieles andere sei hier verwiesen auf den immer noch grundlegenden Beitrag von Klein, Richard, Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 76 (1981), S. 73–94, sowie für die historische Aufarbeitung Pack, Edgar, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes, Brüssel 1986, S.161–299; zum konzeptionellen Hintergrund auf Dal Covolo, Enrico, *La paideia anticristiana dell'imperatore Giuliano*. A proposito dell'editto del 17 giugno 362, in: *Crescita dell'uomo nella catechesi die padri (età postnicaea)*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 20–21 marzo 1987, Rom 1988, S. 73–85, Bouffartigue, Jean, *Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu: observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien*, in: *Giuliano Imperatore. Le sue idee* (wie Anm. 56), S. 59–87, sowie Smith (wie Anm. 66), S. 208–213. Zu Julians *paideia*-Begriff allgemein, auch jenseits des Rhetorenedikts, vergleiche Athanassiadi-Fowden (wie Anm. 60), S. 121–160.

Lehrer des Reiches in den Kontext dieses Edikts gehört.⁸³ Gleich zu Beginn dieses nur fragmentarisch erhaltenen Briefes definiert der Kaiser die ‚rechte *paideia*‘ (Epistula 61c: 422a1–4):

Rechte Bildung (παιδείαν ὀρθήν) besteht unserer Ansicht nach nicht im kunstvollen Wohlklang und Ebenmaß der Satzgefüge und Ausdrucksweise (τὴν ἐν τοῖς ῥήμασιν καὶ τῇ γλώττῃ εὐρυθμίαν), sondern in einer gesunden Verfassung des vernünftigen Denkens (διάθεσιν ὑγιή νοῦν ἐχούσης διανοίας) und richtigen Anschauungen (ἀληθεῖς δόξας) hinsichtlich Gut und Schlecht (ὕπερ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν), Schön und Hässlich (καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν).

Sieht man hier zunächst einmal von der Verknüpfung von Julians religionspolitischem Anliegen mit seinem *paideia*-Ideal ab,⁸⁴ dann sind es vor allem die zeitgenössisch üblichen rhetorischen Effekte,⁸⁵ derer hier die *paideia* zugunsten einer intellektuellen (νοῦς, διάνοια) und ethischen Ausrichtung (ἀγαθὰ, κακά) entkleidet wird. Als konkrete Vorbilder für die nach dem Ideal der ‚großen‘ Zeit Griechenlands wieder anzustrebende Bildung nennt Julian wenig später Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot und Thukydides (423b2), also Epos und Lehrdichtung (wohl vor allem in ihrer religiösen Valenz) und Geschichtsschreibung. Die Wahl des Demosthenes zeigt, dass Julian nicht jegliche Art von Rhetorik ausschließt und präzisiert dies im Hinblick auf ein attisches Stilideal.⁸⁶ Philosophische Schriften fehlen, da es in dem gesamten Schreiben um „Rhetoren, Grammatiklehrer und Sophisten“ (ῥήτορες, γραμματικοί, σοφισταί, 422d1/2), also den sprachlich-literarischen Teil traditioneller paganer Bildung geht. Perspektiviert wird dieses Bildungsanliegen jedoch im Hinblick auf ethische Werte (ἡθῶν ... διδάσκαλοι) sowie – und hier fällt ausdrücklich der Begriff – denjenigen Teil der *philosophia*, der der Politik gilt (τὴν πολιτικὴν φιλοσοφίαν 422d4).

Die geforderte ‚wahre παιδεία‘ muss sich somit an der φιλοσοφία, hier durchaus nicht in ihrer Gemeinschaft stiftenden, theosophischen Dimension, son-

83 Hierzu Caltabiano (wie Anm. 11), S. 114: „sorta di circolare esplicativa della legge del 17 giugno 362“.

84 Dementsprechend überhöht Julian diese Vorgabe im restlichen Schreiben metaphysisch, indem die Götter als „Führer zu jeglicher *paideia*“ (θεοὶ πάσης ἡγούνται παιδείας, 423a3) bestimmt werden. – Zur Verbindung von παιδεία mit dem religionspolitischen Anliegen vergleiche unten S. 248.

85 Julian zielt hier auf diejenige Richtung der sogenannten ‚Sophistik‘, die er in Epistula 33 als τοὺς μελικτὰς ... ῥήτορας (lyrische Redner 69, 20 B.) bezeichnet, und die stark rhythmisierte, vor allem auf ästhetischen Wohlklang (sogenanntes ‚Klingeln‘) abzielende Reden verfasste. Zu der starken Rhythmisierung, vor allem von Julians Hymnen, vergleiche unten Anm. 122.

86 Soweit ich sehe, lässt sich in den Briefen nirgends zeigen, dass Julians Stilideal dezidiert an die auch hier recht konkreten Vorgaben neuplatonischer Autoren anknüpft. So empfiehlt etwa auch Jamblich Homer, Platon und – eben: – Demosthenes als die besten Vorbilder (vergleiche Syrian, In Hermogenem Vol. 1, p. 9 Rabe); einen Überblick über dieses uns fast völlig verlorene Schrifttum in seiner Wechselwirkung mit der Sophistik der Zeit gibt Swain, Simon, Sophists and Emperors: the Case of Libanius, in: Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire, Hg. S. Swain/M. Edwards, Oxford 2004, S. 355–400, hier: S. 359–362.

dern in ihrer Zuständigkeit für die praktischen Belange von Ethik und Politik orientieren.

Legt man nun diese Vorgabe als Maßstab an die übrigen Briefe unserer Sammlung an, so ergibt sich ein zweifacher Befund: a) Der Briefeschreiber Julian lässt nicht nur das in *Epistula* 61c proklamierte anti-sophistische Stilideal, sondern auch den für (aus-)bildungspraktische Zwecke umrissenen Kanon vorbildlicher Autoren an zahlreichen Stellen hinter sich. b) Die im Letzten philosophische Grundierung des *paideia*-Begriffes hingegen findet immer wieder strukturelle Entsprechungen, auch dort, wo nicht primär der Horizont politischer Lebenspraxis in den Blick kommt.⁸⁷

Schon ein oberflächlicher Blick auf die in den Briefen verwendeten Anspielungen macht deutlich, dass der Epistolograph Julian nicht nur kein literarisches Genre ausspart, sondern sich auch selbst durchaus im Sinne der zeitgenössischen Vorliebe sophistisch-epideiktischer Momente bedient. So finden sich – neben dem stets präsenten Homer – elegant eingeflochtene Bezugnahmen auf Sappho oder Kallimachos, gelehrte Verweise auf Pindar oder Trimetereinlagen aus, beziehungsweise Anspielungen auf, Tragödie und Komödie.⁸⁸ Vergleicht man den in den Briefen insgesamt umrissenen Horizont traditioneller literarischer Bildung, so braucht Julians Belesenheit kaum den Vergleich etwa mit der der Berufsdreher Libanios (seinem Freund) oder Themistios (einem seiner Lehrer)⁸⁹ zu scheuen und ordnet sich auch in ihren Vorlieben, etwa in der Bevorzugung des Euripides vor den beiden anderen großen Tragikern, in das ein, was wir über die Rezeption der griechischen Literatur der Vorgängerjahrhunderte durch die Eliten des vierten Jahrhunderts wissen.⁹⁰ Mit Themistios teilt Julian außerdem den literarischen Rekurs auf Platon: Zitate aus den Dialogen kommen auch dort zum Einsatz, wo sie, inhaltlich kaum gefordert, vor allem rhetorischen Schmuck bedeuten.

87 Zur Verknüpfung von φιλοσοφία und Politik siehe unten 2.3.

88 Vergleiche für Homer beispielsweise die mehrere Verse umfassenden wörtlichen Zitate in *Epistula* 84: 431a5–7 oder *Epistula* 89b: 2917–c1 sowie für die anderen Briefe 10: 403d4 (Sappho), 107: Anfang–378a5 (Sappho), 403d1–3 (Kallimachos), 4: 428b2f. (Pindar), 34: 61, 15 B., 82: 445b25f. (Euripides), 31: 373d5/6 (Aristophanes). – Für einen Überblick vergleiche den Apparat bei Bidez (wie Anm. 1) sowie den Index in Caltabiano (wie Anm. 13), S. 285–304 (die dort freilich nicht zwischen den Anspielungen der Briefe und den von ihr in Einleitung und Kommentar herangezogenen Stellen unterscheidet).

89 Zu Themistios' Stellung am Hofe vergleiche Vanderspoel, John, Themistius and the Imperial Court, Ann Arbor 1995, sowie Errington, R.M., Themistius and His Emperors, in: Chiron 30 (2000), S. 861–904; siehe auch unten Anm. 111.

90 Vergleiche zu Themistios Colpi, Bruno, Die *paideia* des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus (Europäische Hochschulschriften. Reihe 15, Bd. 36), Bern/Frankfurt am Main/New York u.a. 1987, dort S. 37ff. auch zur Frage nach der Herkunft der Dichterzitate. Die dort formulierte Annahme, dass Themistios wohl vieles auch nur aus Anthologien kannte, trifft sicherlich auch für Julian zu, doch teilt er nicht Themistios' generelle Reserviertheit gegenüber den Lyrikern.

Neben bloßen Zitaten anderer wird in den Briefen aber auch der Schriftsteller Julian sichtbar: So gerät ihm etwa *Epistula* 4, durch den er dem Rhetor Euagrios⁹¹ das Gut seiner Großmutter übereignet, in detailfreudiger Ekphrastik unversehens zu einem bukolischen Idyll à la Dion Chrysostomos; und gegenüber dem Rhetor Libanios⁹² beklagt Julian zwar seine durch mangelnde Übung „träge Zunge“ (*Epistula* 96: 374d5), straft sich aber wenig später selbst Lügen (*Epistula* 98), indem er die ersten Etappen seines Persienfeldzuges nicht nur sprachlich ansprechend schildert, sondern auch mit Elementen mythischer und antiquarischer Gelehrsamkeit anreichert. Der Verweis auf Libanios' „herrlichen Klagegesang auf Daphne“⁹³ (*Epistula* 98: 400b9/c1) platziert geschickt ein Kompliment an den Empfänger und rückt gleichzeitig Julians eigene Ausführungen zusätzlich aus ihrem rein pragmatischen Zusammenhang in ein dezidiert literarisches Licht.⁹⁴

Vollends wie Ausschnitte aus zeitgenössischen Reden lesen sich die Briefe, wenn Julian durch assoziative Gleichsetzung dem Sprechen in einer *persona* nahekommt. Bei derartig identifikatorischem Sprechen nutzt er neben dann nicht explizit ausgewiesenen (oftmals: Platon-) Zitaten⁹⁵ vor allem den Schatz antiker Philosophen-Biographik. Dass er selbst dabei die Rolle des Philosophen einnimmt, versteht sich beinahe von selbst, ist aber dort besonders auffällig, wo der jeweilige Philosoph in Konfrontation mit den Mächtigen dargestellt wird. Die Rolle des Herrschers fällt ja dann dem Adressaten zu, nicht etwa dem Kaiser selbst. So versucht Julian den über den Tod seiner Lebensgefährtin betrübten Himerios⁹⁶ zu trösten, indem er ihm die Geschichte von Demokrit und Dareios erzählt (*Epistula* 201: 413A–C). Und wenn auch Julian gegen Ende des Briefes die indirekte Gleichsetzung des Adressaten mit dem „Barbaren“ Dareios zurücknimmt (413d1ff.), soll man doch zuvor in den tröstenden Worten des Demokrit wohl eindeutig die Stimme Julians vernehmen. Ähnlich, wenn auch ins Negative

91 Über Euagrios, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Euagrius, 4‘ (I 285), wissen wir außerhalb der Briefe Julians nichts; zu einer möglichen Bezugnahme auf Euagrios in *Epistula* 26 vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 48.

92 Wie oben Anm. 45.

93 Es handelt sich um Libanios' *Oratio* 60, die Klage um den Apollotempel in Daphne.

94 Vergleichbares ließe sich anhand der Troja-Schilderung in *Epistula* 79 zeigen, hierzu unten S. 249.

95 So soll man beispielsweise in *Epistula* 14: 385C/D im wiederholten Sprechen von der τάξις (‚[Schlacht-]Ordnung‘), aus der man nicht ‚desertieren‘ (ἀπολείπειν) dürfe, weil uns ja letztlich ein „Gott ... auf unseren Platz gestellt hat“ (385c7/d1) wohl den platonischen Sokrates der letzten Tage mithören (vergleiche etwa Platon, *Kriton* 51B).

96 Die Adressatenfrage ist hier keiner wirklichen Klärung zuzuführen, was unter anderem dazu beigetragen hat, dass Bidez (wie Anm. 1) *Epistula* 201 unter die *spuria et dubita* zählt (vergleiche oben Anm. 23), doch haben Weis (wie Anm. 36, dort *Epistula* 16), S. 256f., und Wright (wie Anm. 36), S. XLIX, recht, dass sprachlich-stilistisch keinerlei Anstöße vorliegen. Mir scheint es deshalb wahrscheinlicher, dass – wie in zahlreichen Fällen – die Titelzeile, hier die Angabe des Amtes, in Unordnung geraten ist, als dass es sich um einen nicht von Julian verfassten Brief handelt. Für in Frage kommende Träger des Namens ‚Himerios‘ vergleiche vor allem Seeck (wie Anm. 46), S. 279f. zu Libanios' *Epistulae* 24, 571 und 573 Förster.

gewendet, vergleicht Julian in der Invektive gegen Neilos Dionysios⁹⁷ (*Epistula* 82) seinen Gegner mit dem homonymen sizilischen Tyrannen Dionysios II. und nimmt selbst den Platz des von dem schieren Ausmaß der Schlechtigkeit des Despoten überwältigten Platon ein.⁹⁸

Es ist gerade der zuletzt erwähnte Brief an Neilos (*Epistula* 82), durch den man sich zu Recht am meisten an den Verfasser des *Misopogon* erinnert fühlte.⁹⁹ Julian entzündet hier, wohl nicht zuletzt wegen des ‚offenen‘ Charakters dieses Schreibens,¹⁰⁰ ein regelrechtes Feuerwerk gelehrter Anspielungen und Zitate: Babrios’ Fabel vom verliebten Wiesel klingt an (444b3/4f.), vielleicht Demosthenes (444c7/8), Anekdotisches um Hippokrates (444d5–7), natürlich Homer (445b17ff., 446a29) und Euripides (445b25f.), auch der Alexanderroman (446a8–27), um nur einige wenige Referenztexte zu nennen. Durch dies alles fegt Julian gleichsam hin, meist im Gestus dessen, der eine ganze *cornucopia* vor einem Unwissenden und deshalb Unwürdigen ausschüttet, unwissend, auch und gerade im Hinblick auf – im weitesten Sinn – philosophisches Wissen.¹⁰¹ Bester „Beweis“¹⁰² dieser völligen Nichtswürdigkeit – Neilos sei „kein Mann“ (οὐκ ἀνὴρ), besitze keinen Freimut (παρρησία) und auch nicht das kleinste Bisschen „Bildung“ (παιδεία)¹⁰³ – ist schließlich der von ihm übersandte Brief, genauer dessen sprachliche Formung. Julian stichelt (*Epistula* 82: 142, 13–17 B.):

97 Dionysios Neilos, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Dionysius Nilus 2‘ (I 632), war bereits unter Julians Vorgängern in Rom politisch aktiv, geriet aber mit Julian in Konflikt; den Brief erwähnt Libanios, Oratio 18, 198, so dass sich des Absenders Drohung, dass er sein Schreiben publik machen werde, offenbar bewahrheitet hat. Caltabiano (wie Anm. 13), S. 124 und 174 datiert *Epistula* 82 zwischen Dezember 362 und Anfang Januar 363.

98 So *Epistula* 82: 444d1–5: „Selbst den großen Platon hat Dein Namensvetter getäuscht, ...; denn, so sagt Platon [*Epistula* 7: 333Ef.], er habe ja gewusst, dass er verstorben sei, dass ihm aber eine Schlechtigkeit von solchen Ausmaßen innewohne, das habe er nie und nimmermehr erwartet.“ – Zur Frage, ob hier auf Dionysios I. oder vielmehr seinen Sohn Dionysios II. angespielt werde vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 257, Anm. 14; mir scheint der Bezug auf den jüngeren Dionysios eindeutig.

99 So Weis 1973 (wie Anm. 36), 277: „Nach Form, Tonfall und Stimmung gehört das Schreiben in die unmittelbare Nähe des ‚*Misopogon*‘.“

100 Dies bemerkt Julian selbst in *Epistula* 82: 446b15–18: „Ich habe nämlich diesen Brief hier nicht nur zu Deiner Lektüre geschrieben, da ich weiß, dass er auch dem Bedürfnis vieler anderer entspricht, und so werde ich ihn allen geben und gerne werden sie ihn nehmen [und lesen].“

101 Vergleiche beispielsweise 444b5–c2: „Deine jetzige Unverständigkeit und Dreistigkeit hat, bei den Göttern, nicht die Philosophie in Dich hineingelegt, sondern, um es mit Platon zu sagen, Deine doppelte Unwissenheit.“ oder 445a1–9, wo vermutet wird, der Adressat könnte die „Geschichte des Phaidon aus Elis“ nicht kennen (445a2: εἰ δὲ ἀγνοεῖς „wenn Du sie aber nicht kennst ...“).

102 Die im Folgenden aufgezählten ‚Mängel‘ des Neilos resümiert Julian (*Epistula* 82: 142, 12–13 B.): „und all das lässt sich mit Fug und Recht durch Deine Briefe beweisen (ταῖς ἐπιστολαῖς σου τεκμήρασθαι).“

103 So *Epistula* 82: 142,10–12, vor allem das Ende der Passage: Es ist nicht hinzunehmen, „dass Du als gebildeter (παιδείας μετεσχηκώς) erscheinst, obwohl Du [in Wirklichkeit] nicht einmal an ein Bisschen (οὐδὲ γὰρ λόγων, wörtlich: ‚nicht einmal ein Gurren‘) Bildung gerührt hast.“

Keiner der Alten (οὐδεὶς ... τῶν ἀρχαίων) hat φροῦδον anstelle von προφάνες gesagt, wie Du das jetzt tust. Den übrigen Sprachverstößen (ἁμαρτίας) deines Briefes im einzelnen nachzugehen, vermöchte wohl niemand, nicht einmal in einem endlos langen Buch, so wenig wie Deinem widerlichen Kupplerinnennaturell (τὸ μαστροπὸν ἐκεῖνο καὶ βδελυρὸν ἦθος), mit dem Du Dich selbst prostituierst.

Die hier sich andeutende Vorstellung, dass der Stil, dessen sich ein Mensch bei seiner literarischen Produktion befließt, immer auch Ausdruck seines Charakters (ἦθος) sei, ist alt und begegnet schon in klassischer Zeit; dass Julian sich hier zum Kritiker attizistischer Wortwahl aufschwingt, bringt ihn in gefährliche Nähe zu der ansonsten von ihm verurteilten Art der Rhetorik, die (beinahe) ohne Ansehen des Inhaltes sich in der Erfüllung ästhetischer Formalismen gefällt.

In unserem Kontext bemerkenswerter ist freilich, dass Julian hier mittelbar die soziale Funktion eines Briefwechsels formuliert: Eine ganz wesentliche Aufgabe eines Briefes, sogar eines Briefes, der, wie es bei Neilos der Fall war, offenbar durchaus pragmatische Zwecke verfolgte, war es, seinen Absender als Träger von *paideia* auszuweisen. Grundlage dieser *paideia* ist offenbar – zumindest für den Julian von *Epistula* 82 – neben einer reichen literarischen Bildung eine am attizistischen Sprachideal gemessene Sprach-, ‚Richtigkeit‘ (vergleiche ἁμαρτίας), so dass ohne diese Kompetenz eine Teilhabe am von Julian errichteten Netzwerk seiner Korrespondenz gar nicht möglich ist.¹⁰⁴ Nur folgerichtig verweigert Julian Neilos, dem also Geschmähten, wenig später jegliche positive Beziehung jetzt und fürderhin, und er tut dies, indem er ihm explizit ein *philia*-Verhältnis verweigert. Mit bitterem Sarkasmus ruft er ihm zu: „So sehr legte ich es also auf Deine Freundschaft an (οὕτω σου τῆς φιλίας ἀντεποιούμην), so sehr hielt ich Dich irgendeiner Bemühung für wert!“ (*Epistula* 82: 446b13–15).

Die damit umrissene Haltung steht nun auf den ersten Blick nicht nur in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der eingangs (oben S. 239) zitierten Definition der ‚rechten *paideia*‘, sondern vor allem zu all denjenigen Stellen in unserer Briefsammlung, wo stets der Philosophie ein eindeutiger Vorrang vor der Rhetorik attestiert wird.

Der ethisch-intellektuelle Rigorismus von *Epistula* 61c lässt sich immerhin noch daraus erklären, dass hier eben nicht ein erwachsenes Mitglied der Elite an ein anderes schreibt, sondern ein Kaiser Regularien für die Jugendausbildung festlegt. Anders aber steht es mit Einlassungen, wie etwa der Folgenden aus dem bereits erwähnten Brief an Eumenios und Pharianos. Der bereits zitierte Satz von den „Lehrsätzen des Aristoteles und Platon“ als „eigentlicher Aufgabe“¹⁰⁵ ist nämlich eingebettet in einen größeren – wiederum, so könnte man sagen: – bildungsprogrammtischen Kontext. Freilich sind diesmal die Adressaten, wie be-

104 Gar nicht zu denken ist an einen persönlichen Kontakt, vergleiche *Epistula* 82: 446b9–11: „Daran [scilicet: eine Berufung des Neilos in ein Amt] aber ist mir so sehr gelegen, dass ich, während alle anderen bei mir Einlass fanden, an Dich noch niemals auch nur das Wort gerichtet habe (οὐδὲ προσείρηκα πώποτε).“

105 *Epistula* 8: 441d3, oben S. 233.

merkt, Studiengefährten Julians, so dass wir hier die Begrenzungen primär sprachbezogen-rhetorischer Ausbildung hinter uns lassen. In diesem Sinne fordert Julian Eumenios und Pharianos zuerst zum Studium der Logik auf (441c2/3) und fährt dann fort (*Epistula* 8: 441c3–d1):

... vernachlässigt nicht die Rhetorik (μηδὲ ἀμελεῖτε τῆς ῥητορικῆς), noch regelmäßigen Umgang mit Dichtung (τοῦ ποιήμασιν ὀμιλεῖν). Bemüht Euch auch recht eifrig um die Wissenschaften (τῶν μαθημάτων), jeglichen Eifer aber (ὁ δὲ πᾶς πόνος) richtet auf die Kenntnis der Lehrsätze des Aristoteles und Platon [...]. Alles andere aber müssen Nebenbeschäftigungen (τᾶλλα δὲ πάρεργα) bleiben, bei deren Erfüllung ihr freilich die anderen in ihrem Bemühen um die wahren Aufgaben immer noch übertreffen sollt.

Explizit nur sekundäre Bedeutung wird hier der Rhetorik zugewiesen, und mit ‚Dichtung und Wissenschaften‘ auch all den anderen Gebieten der Bildung, von denen *Epistula* 82, wie wir gesehen haben, so reichen Gebrauch macht. Und dies liegt nun, wie sich aus vergleichbaren Stellen in anderen Briefen zeigen lässt,¹⁰⁶ nicht etwa daran, dass Julian hier für seine ehemaligen Studienkollegen etwa Sonderregeln aufgestellt hätte: Den eigentlichen Primat in einer Hierarchie der Bildungsgüter hält auch in der Welt des Julians der Briefe *konzeptionell* stets die φιλοσοφία. Wenn sich in Julians Briefsammlung trotzdem von den ‚Lehrsätzen des Aristoteles‘ nur recht wenig¹⁰⁷ und von denen des Platon, ganz in der Manier von *Epistula* 82 vor allem eingestreute Zitate und anekdotisch-biographisch erzählte allgemeinere Maximen, wie Phaidons Optimismus hinsichtlich der Wirkmächtigkeit der Philosophie,¹⁰⁸ finden, muss dies demnach eine andere Ursache haben.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man einen wesentlichen Grund hierfür in dem in *Epistula* 82 artikulierten Verständnis des Genres ‚Brief‘ sieht: Ein ‚Brief‘ ist hier jenseits seines jeweiligen pragmatischen Sachzusammenhanges vor allem auch Ausweis der eigenen *paideia*, somit eine Art intellektueller ‚Visitenkarte‘, mittels derer die Partizipation am Netzwerk um den Kaiser immer wieder aufs Neue etabliert und, auf einer zweiten Stufe, dann auch dokumentierbar¹⁰⁹ wird. Philosophische *Inhalte* konnten in Briefen dieser Art immer nur eine, gemessen an ihrer theoretischen Bewertung, relativ untergeordnete Rolle spielen: Sie waren kaum der sozialen Funktion des Briefes mit ihrer auf der Oberfläche oftmals ur-

106 Vergleiche beispielsweise *Epistula* 30: 57, 7–20 B., wo der legendäre Musiker Amphion gleichsam zum Proto-Philosophen gemacht und seine Kunst als Beleg dafür gewertet, wie man ‚wahrhaft‘ (οὐ πλαστῶς) philosophieren könne (in vergleichbarer Funktion begegnet die Musik auch in *Epistula* 42 als seelenreinigende Kraft) oder *Epistula* 97 (oben Anm. 76), wo Libanios, der auch in seinem Selbstverständnis kein Philosoph war, eben als ‚philosophischster Redner‘ (φιλοσοφώτατος) gerühmt wird.

107 Vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 287.

108 Vergleiche oben Anm. 101.

109 Diese Funktion der Briefe wird besonders deutlich, wenn etwa Libanios das Lobschreiben Julians (*Epistula* 96) mit der entsprechenden Rede zusammen publiziert, vergleiche hierzu Bidez (wie Anm. 1), S. 111f.

ban-tündelnden Leichtigkeit, letztlich aber bis in einzelne Formulierungen hinein nach strengen ästhetischen Kriterien regulierten Artikulationsform hinreichend anzupassen.¹¹⁰

Eine Schwerpunktverschiebung hin zu philosophischer Diskussion ist freilich grundsätzlich auch für den Briefschreiber Julian möglich, wie vor allem der (nicht in der Briefsammlung überlieferte) *Brief an den Philosophen Themistios* (*Oratio* 6) zeigt:¹¹¹ Der Brief gibt sich bekanntlich als ein Antwortschreiben (253C) auf eine Ermahnung durch Themistios, Julian recurriert hierfür – neben zahlreichen anderen, auch ‚nicht-philosophischen‘ Autoren¹¹² – vor allem auf Aristoteles’ *Politik*.¹¹³ Der *Brief an Themistios* ist nun aber nicht nur länger als die meisten uns in der Sammlung überlieferten Briefe, so dass er die Julian durchaus bewussten, rein quantitativen Grenzen brieflicher Kommunikation¹¹⁴ eigentlich sprengt. Auch der Tonfall lässt stellenweise die Briefsituation nahezu hinter sich, so dass die gewählte Form ‚Brief‘ hier eher als sekundäre Einkleidung einer – anachronistisch gesprochen: – essayhaften Abhandlung zum Zwecke der Selbstpräsentation erscheint. Die soziale Funktion im Sinne von Beziehungsstiftung oder Beziehungserhalt zwischen Absender und Adressaten tritt dementsprechend in dem *Brief an Themistios* stark zurück, so dass er sich auch in dieser Hinsicht von dem Großteil der anderen Briefe unterscheidet.¹¹⁵ Trotzdem verzichtet Julian auch hier nicht auf den Schmuck primär literarischer *paideia* und beschränkt sich in seinem philosophischen Gehalt fast ausschließlich auf eben die uns schon aus *Epistula* 61c bekannte πολιτικὴ φιλοσοφία (422d4).

110 Man vergleiche etwa auch, wie knapp Julian in *Epistula* 82 auf die neuplatonische Dämonenlehre recurriert (445b8–1); die Invektive unterliegt hier den gleichen Regeln wie die von *philia* bestimmten Briefe.

111 Vergleiche hierzu die Einleitung von Jacques Fontaine in der Edition von Prato/Marcone (Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dei e altri discorsi, Hg. C. Prato/A. Marcone. Introduzione di J. Fontaine (Scrittore greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla), Mailand 1987, 10–39) sowie Van der Spoel, John, Julian and Themistius, in: Greek, Roman, and Byzantine Studies 22 (1981), S. 187–189, Criscuolo, Ugo, Sull’epistola di Giuliano Imperatore al filosofo Temistio, in: Κοινωνία 7 (1983), S. 89–111, sowie, vor allem für die umstrittene Datierung (355/361?) Bradbury, Scott, The date of Julian’s letter to Themistius, in: Greek, Roman, and Byzantine Studies 28 (1987), S. 235–251. – Eine deutsche Übersetzung des Briefes findet sich in: Asmus, Rudolf, Kaiser Julians philosophische Werke übersetzt und erklärt (Philosophische Bibliothek 116), Leipzig 1908.

112 So beispielsweise wiederum Homer (*Oratio* 6: 256D) oder Aristophanes (260C).

113 Die Kernpassage findet sich im *Brief an Themistios* 260C–261D.

114 Vergleiche hierzu oben Anm. 18.

115 Vergleiche in diesem Sinne bereits Asmus (wie Anm. 111), S. 23: „Es ist ... kein gewöhnlicher Privatbrief, sondern er stellt gewissermaßen ein selbstverfasstes philosophisches Beglaubigungsschreiben dar, mit dem sich [Julian] ... bei den gebildeten Kreisen ... einführt.“

2.3 *Philosophia* und politisch-religiöses Engagement

Thematisch freilich finden die Ausführungen des *Briefes an Themistios* in gewisser Weise ihren Nachhall in den in der Regel so viel kürzeren Schreiben der Brief-Sammlung. Wie dort reflektiert Julian nämlich auch hier über die Frage nach dem politischen Engagement des Philosophen und beantwortet diese Frage stets im Sinne einer unabweisbaren Verpflichtung: „Das bestimmte Vorhaben, jener Stadt, die Du zu Deinem Verantwortungsbereich zählst, zu helfen“ schreibt Julian etwa an den hier bereits mehrfach erwähnten Priester Theodoros,¹¹⁶ „ist ein untrüglicher Beweis philosophischer Geisteshaltung (ἐναργές ... φιλοσόφου γνώμης τεκμήριον)“ (*Epistula* 30: 56, 17–20). Und Julian versäumt es nicht, das derart motivierte Engagement und die damit verbundenen Fährnisse durch die philosophie-geschichtlichen *exempla* eines Sokrates und Musonius Rufus noch zusätzlich zu nobilitieren.¹¹⁷ Dienst an der Gemeinschaft – in explizitem Gegensatz zu einem weltfremd-gelehrten Philosophentum –¹¹⁸ ist ein in den Briefen wiederholt evozierter Wert, und man kann kaum umhin in dieser Ablehnung eines apolitischen ‚Berufs-Philosophentums‘¹¹⁹ auch immer eine Paränese des Sprechers der Briefe *ad se ipsum* mitzuhören.

Dabei ist es kein Zufall, dass sich eine derart begründete Ermutigung in einem Brief an den Träger eines Priesteramtes richtet, sind es doch gerade die Briefe an die Priesterschaft, in denen die *philosophia* des öfteren als intellektuelles Fundament der großteils praktisch-lebensweltlichen Anordnungen und Maßnahmen aufgerufen wird. Julian spricht hier ausdrücklich mit der Autorität eines

116 Vergleiche zur Prosopographie oben Anm. 35, zur Datierung von *Epistula* 30 oben Anm. 51.

117 So *Epistula* 30: 56, 17–57, 1 B.: „Ersteres [scilicet: sich von einem ungerechten Statthalter nicht kränken zu lassen] entspricht meiner Meinung nach dem Vorgehen eines Sokrates, letzteres [scilicet: der Stadt zu helfen] dem eines Musonius. Denn jener erklärte, es sei nicht in der Ordnung, dass ein anständiger Mann durch irgendjemanden aus der Schar der Schlechten geschädigt werde [vergleiche Platon, *Apologie* 30C–D], dieser hingegen war um die Insel Gyara bemüht, als Nero ihn verbannen ließ.“ – Wieder begegnet hier das für Julian typische Nebeneinander von sokratischer (für Julian immer auch: platonischer) Tradition und Stoa, hierzu oben Anm. 75.

118 Besonders deutlich in *Epistula* 198 (hierzu oben Anm. 21) die Charakterisierung der zu Empfehlenden Diogenes und Lamprias (410b5–c7): Gerade als „Philosophen von Rang“ haben sie „ihrem Vaterland stets nach Kräften gedient“, wirken als „Redner, Politiker und Gesandte“ und „befreien so durch ihr Handeln die Philosophie von dem Vorwurf, dass ihre [der Philosophie] Vertreter für die Gemeinwesen nichts nütze seien (ἀχρήστους εἶναι ταῖς πόλεσιν).“ – Dem gegenüber wirken Äußerungen wie die an Eumenios und Pharianos (*Epistula* 8), wo „philosophieren frei von Geschäften und in Muße (φιλοσοφεῖν ἐπὶ σχολῆς καὶ ἀπραγμόνως, 14, 16/17 B.)“ als ‚am angenehmsten und nützlichsten‘ bezeichnet wird, eher wie die Beschreibung eines für den Sprecher ohnehin nicht zu erreichenden Idealzustandes.

119 Gerade die für Julian so vorbildlichen neuplatonischen Philosophen standen denn auch stets in engen Beziehungen zu den politisch Mächtigen, sei es durch persönlichen Kontakt oder, häufiger, politisches Engagement ihres Umfeldes. Hierzu Dillon, John, *Philosophy as Profession in Late Antiquity*, in: *Approaching Late Antiquity* (wie Anm. 86), S. 401–418, hier 416–418, sowie 410 zur Epistolographie als Mittel populärer Verbreitung der philosophischen Inhalte.

Pontifex Maximus (μέγιστος ἀρχιερέως)¹²⁰ und so erfüllt die *philosophia* in diesen Briefen vor allem dreierlei Funktion: Sie begründet theologische Anschauungen, verhilft dem Priester zu dem von Julian geforderten vorbildlichen Lebenswandel und schafft mit der φιλανθρωπία („Liebe zu den Menschen“) einen Entwurf, der eine auch konzeptionelle Konkurrenz zum Christentum erlaubt.

Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln sind jedoch auch hier wieder abstrakt theoretische Einlassungen eher die Ausnahme und fallen meist *en passant*. So verweist Julian etwa in seiner Ablehnung des Gesuches der Alexandriner für Athanasios (*Epistula* 111)¹²¹ diese nicht nur auf ihren legendären Stadtgründer (432d1ff.), sondern auch auf Helios als Gegenstand angemessener, das heißt: paganer Verehrung (434b6). Eine insgesamt stark an den Stil von Julians Prosahymnen¹²² gemahnende, zunächst eher traditionell Prädikationen reihende Passage kulminiert dort in Helios' Preis als „das lebende, vernunftbegabte, wohlthätige Abbild des intelligiblen Vaters (τὸ ζῶν ἄγαλμα ... τοῦ νοητοῦ πατρός)“ (434d1–3), also eindeutig einem Rekurs auf das neuplatonische Ureine nach Maßgabe eines Jamblich.¹²³ Es ist bezeichnend, dass Julian mit der zitierten Stelle explizit die christliche Vorstellung pariert, dass „Jesus, den weder ihr gesehen habt noch eure Väter gesehen haben, Gott das Wort (λόγος) sein müsse“ (434c4–7), also den Beginn des Johannes-Evangeliums. Die philosophische Passage findet sich

120 So *Epistulae* 89b: 298d1/2 oder 88: 451b10, Julian nennt sich in *Epistula* 89 auch noch „Verkünder der didymäischen Orakel“ (451b6f.), was gut zur ‚Sehergabe‘ der Briefe an Laien passt. Zur Titulatur als *Pontifex maximus*, die bereits Julians christliche Vorgänger führten, vergleiche die Hinweise bei Caltabiano (wie Anm. 13), S. 263, sowie Smith (wie Anm. 66), S. 111 und 169. – Für Julian als von den Göttern legitimierten weltlichen Herrscher vergleiche etwa *Epistula* 60: 378d2/3. – Zu beiden Komplexen insgesamt siehe Marcone, Arnaldo, Giuliano e lo stile dell'Imperatore tardoantico, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 44–58.

121 Zu dem Konflikt um Athanasios, den Bischof von Alexandria, der mehrfach verbannt wurde, sowie zur Datierung von *Epistula* 60 auf Frühling 362 vergleiche Caltabiano (wie Anm. 13), S. 123 und 207.

122 Einen Überblick zu den Untersuchungen von Julians Stil bietet Filippo, A., Considerazioni sul *rhythmos* nella Prosa Giuliana, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 224–265, der vor allem den klauselreichen Stil der Hymnen transparent macht.

123 In dieselbe Richtung weist auch die Helios bereits zuvor zugeschriebene demiurgische Potenz (*Epistula* 111: 434b6ff.). Julians Anschauungen über Helios kennen wir durch den entsprechenden Hymnos Auf den König Helios, vergleiche hierzu die Einführung zur Edition des Hymnos von Prato/Marcone (wie Anm. 111), S. 100–169. Für Julians Helios-Religiosität vergleiche Smith (wie Anm. 66), S. 127–135, 185–187. – Es sind Stellen wie diese, die, zusammen mit den praktischen Maßnahmen in Analogie zur christlichen Armenfürsorge (hierzu unten S. 249) immer wieder die Frage aufkommen ließen, ob Julian eine ‚pagane Kirche‘ habe gründen wollen, so etwa Bowersock, Glen W., Hellenism in Late Antiquity, Cambridge 1990 (hier S. 12: Julian „was trying to create something altogether new ... a pagan church“) oder unter wesentlich stärkerer Betonung der neuplatonischen Fundierung („monotheistic universal faith“) Athanassiadi-Fowden (wie Anm. 59), S. 181 und 188, vorsichtiger Smith (wie Anm. 66), S. 110–113, hier S. 110: „these judgements markedly exaggerate the degree to which the theurgic Neoplatonism ... impinged on the public religious programme“, was dem Befund der Briefe entspricht, vergleichbar Mazza, Mario, Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?, in: Giuliano Imperatore. Le sue idee (wie Anm. 56), S. 17–42.

somit just an der einzigen Stelle des Briefes, wo dessen Verfasser offenbar auf ein ihm bekanntes theologisches Konzept rekurrieren wollte, der restliche Brief ist frei von jeglicher ausdrücklicher Perspektivierung dieser Art.¹²⁴

Hält Julian aber bereits in dem knappen Schreiben an die Alexandriner mit seinem so konkreten Anlass (der Auseinandersetzung um Athanasios) immerhin eine kurze Einlassung auf intellektuell-konzeptionellem Niveau für sachdienlich, so verwundert es nicht, dass er insgesamt der intellektuellen Ausbildung der Priesterschaft so großen Wert beimaß. Vor allem dies findet in den Briefen seinen Ausdruck, am detailliertesten in dem bereits erwähnten großen Brieffragment *Epistula* 89b.¹²⁵ Dort weist Julian nicht nur den ἐγκύκλια μαθήματα, also dem traditionellen paganen Bildungs-, Lehrplan, insgesamt die Funktion der „Seelenreinigung zur Gotteserkenntnis“ zu.¹²⁶ Er versieht seine Priesterschaft auch gleichsam mit einer ‚Leseliste‘, welche die rituelle Reinheit (ἀγνεύειν 300c5) der im Kult Tätigen garantieren soll. Jegliche Form ‚frivoler‘ Lektüre wie die Jam-bographen (300c9/10), die alte Komödie (300d2/3) oder Geschichtswerke, soweit sie romaneske Zügen tragen (301b3ff.), werden als untauglich verworfen (300d4–7):

Uns angemessen dürfte allein die Philosophie sein (πρέποι δ' ἂν ἡμῖν ἡ φιλοσοφία μόνη) [Lücke im Text] und dort nur die Philosophen, die zu Führern ihrer Bildung (παιδείας) die Götter bestellt haben, wie Pythagoras, Platon, Aristoteles und die Schule des Chrysipp und Zenon.

Julian schreibt hier unter Einschluss seiner Person, so dass es an dieser Stelle nicht mehr bloße φιλία („Freundschaft“) ist, die auf der Grundlage einer gemeinsamen φιλοσοφία errichtet und zugesichert wird. *Epistula* 89b rekuriert vielmehr auf ein Gebundensein des Adressaten an seinen *Pontifex maximus*, das diesen Adressaten auch auf dessen *philosophia* verpflichtet.¹²⁷

Die Ausrichtung dieser *philosophia* ist uns freilich bereits aus den anderen Briefen bekannt. Sie liegt auch Julians *paideia*-Ideal für die Priester (vergleiche παιδεία im letzten Zitat), ähnlich wie zuvor dem ‚weltlichen‘, zugrunde, freilich in gleichsam verschärfter Form. Denn selbst der im obigen Zitat derart restringierte Kanon – Epikur und die pyrrhonische Skepsis werde im Anschluss noch explizit ausgeschlossen (301c5/6) – wird weiter eingeschränkt durch die Weisung, sich innerhalb des abgesteckten Feldes philosophischer Lektüre nur mit dem zu be-

124 Vergleiche mit Smith (wie Anm. 66), S. 197f., auch *Epistula* 89b: 302b/c zur Einbettung unserer Briefstelle in Julians Ablehnung der Christen als vom Judentum Abgefallene und Ungebildete.

125 Vergleiche oben Anm. 71.

126 Vergleiche *Epistula* 89b: 295d5/6 als Argument gegen die Propheten: τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν οὐ παρέσχον ἀποκαθάραι τοῖς ἐγκυκλίοις μαθήμασιν: „Sie unterzogen ihre Seelen nicht der Reinigung durch die *enkyklia mathemata*.“ – Hierzu Bowersock (wie Anm. 3), S. 78–93.

127 Dementsprechend soll nach Julians Vorstellung der Priester sich während Tagen rituell vorgeschriebener Reinheit, nicht nur fern von Öffentlichkeit und Beamtenschaft „in den Heiligtümern aufhalten“, sondern sich dort dann eben „mit Philosophie beschäftigen (μένειν ... ἐν τοῖς ἱεροῖς φιλοσοφοῦντα, 302d6/7).“

schäftigen „was Frömmigkeit (εὐσέβεια) zu schaffen vermag“.¹²⁸ Und Julian schreibt weiter (*Epistula* 89b: 301d3–6):

... eine Verfehlung der Sprache (ἀμάρτημα γλώττης) und eine des Denkens (διανοίας) sind meines Erachtens durchaus nicht dasselbe, sondern man muss vor allem auf das Letztgenannte achten, da mit ihm zusammen auch die Sprache der Verfehlung erliegt.

Obwohl es Julian hier, anders als oben in *Epistula* 82, nicht um die Produktion, sondern ausschließlich um die Rezeption philosophischer und literarischer Werke geht, bleibt ihm also auch in den Weisungen an die Priesterschaft der rein sprachliche Aspekt gegenwärtig, der hier freilich durch den Verweis auf die „unter der Einwirkung der Worte ... in der Seele entstehende Disposition“ (διάθεσις ὑπὸ τῶν λόγων, 301c2), also wiederum auf philosophischer Grundlage, weiter begründet wird.

Ziel eines dergestalt kleinteilig bestimmten Seelen-Profils ist ein in jeder Hinsicht vorbildliches Leben der Priesterschaft. Nur „die Besten (οἱ βέλτιστοι)“ sollen Priester werden, und das seien, so Julian weiter, diejenigen, welche „die Götter am meisten lieben und dann auch die Menschen (μάλιστα μὲν φιλοθεωτάτους, ἔπειτα φιλανθρωποτάτους)“ (*Epistula* 89b: 305a1/2). Konsequenz dieser zweifachen φιλία ist ‚Frömmigkeit‘ (εὐσέβεια) einerseits und sind mildtätige Werke andererseits.¹²⁹

‚Frömmigkeit‘ (εὐσέβεια) äußerte sich für den Julian der Briefe vor allem in der Praxis des gemäß den paganen Traditionen vollzogenen Kultes. In der gesamten Briefsammlung ist es stets dieser praktische Aspekt von ‚Frömmigkeit‘, auf den Julian abhebt, bisweilen in enger Verbindung mit der *paideia* („Bildung“): So nutzt Julian beispielsweise einen Rundgang durch Troja (*Epistula* 79), der jedem ‚Bildungs-Touristen‘ alle Ehre machte, eigens dazu, um die Tempel zu besuchen¹³⁰ oder stilisiert – umgekehrt – die Priesterin Kallixeine, die vierzig Jahre auf die pagane Restauration warten musste, gleichsam zu einer ‚Super-Penelope‘ (*Epistula* 81).¹³¹ Was *paideia* und *eusebeia* hier verbindet, ist das Konzept des

128 So *Epistula* 89b: 301a1/2: ὅσα εὐσεβείας ἐστὶ ποιητικά.

129 So *Epistula* 89b: 305a7–b3: „Zeichen eines φιλόθεος ist es, wenn er alle seine Angehörigen zur εὐσέβεια gegenüber den Göttern führt, eines φιλόανθρωπος aber, wenn er auch von geringem Besitz gerne den Bedürftigen abgibt (κοινωνεῖ τοῖς δεομένοις) und bereitwillig daraus austeilt und sich so bemüht, so vielen wie nur möglich zu helfen.“ – Für eine weitere Differenzierung des Begriffes φιλόθεος gegenüber εὐσεβής beziehungsweise θεοσεβής siehe Kabiersch (unten Anm. 135), S. 51f.

130 *Epistula* 79: 85, 17/8 B. (der Rundgang durch die Stadt – ἵστορεῖν – ist „Vorwand für den Besuch der Heiligtümer“), 86, 3/4 (Frage nach Opfern entspricht der nach religiöser Gesinnung); *Epistula* 79 ist ohne Präskript überliefert und richtet sich offensichtlich an einen Priester, vielleicht denselben Theodoros, der der Empfänger von *Epistula* 30 ist, hierzu sowie zur Datierung auf Herbst 362 Calabiano (wie Anm. 13), S. 121/22, 170 und 254.

131 Über Kallixeine, *PLRE* (wie Anm. 35) sub voce ‚Callixena‘ (I 176), wissen wir außerhalb der Briefe kaum etwas. In *Epistula* 81: 388c3–d5 wird die φιλανδρία („Gattenliebe“) der Penelope mit der Götterliebe – φιλόθεον beziehungsweise θεοσέβεια – der Kallixeine verglichen, die auf

spezifisch julianischen Hellenentums, das in den Briefen vor allem durch diese beiden Begriffe konstituiert wird.¹³² *Philosophia* kommt dem ‚Hellenen‘ des Julian der Briefe dabei nur mittelbar zu, in ihrer fundierenden Funktion für Bildung und Frömmigkeit.

Den sich stets im konkreten Kult realisierenden Aspekt hat der *eusebeia*-Begriff nun aber keineswegs nur in den Briefen an die Priester: Wie große Teile des gesamten paganen Pantheons in den nahezu unentwegt eingeschobenen formelhaften Invokationen („Ja, bei den Göttern“, „Nein, bei den Göttern“, „Bei den Göttern als Zeugen“ etc.)¹³³ in den Briefen gleichsam permanent präsent sind, so ist für Julian auch dort, wo er etwa dezidiert an einen Philosophen schreibt, die Theosophie nur *eine* Seite eines Gemeinschaft stiftenden Religionsverständnisses zwischen ihm und seinem Adressaten. Besonders deutlich wird dies in dem bereits erwähnten Brief (*Epistula* 26) an den Neuplatoniker Maximus,¹³⁴ dessen Anfang eine länger ausgeführte Sehnsuchtsvision (414b4–d7) bildet, in der Julian seinen Adressaten in der Aufmachung des kynischen Wanderphilosophen an „Galliens Gestaden“ (414c1) erblickt haben will. Aber nicht nur seinen Adressaten hat Julian in einem Wachtraum geschaut, sondern auch – das Motiv der Vision bildet die Überleitung – „die Götter in sichtbarer Erscheinung (ἐπιφάνεια)“ (415b6/7) erlebt und ihnen – nun geht die Assoziationskette über auf die Götter selbst – „vor aller Augen (ἄναφανδόν) Rinderopfer gebracht“ (415c3–7), ja Julian resümiert sein Tun gegenüber dem philosophischen Vertrauten (*Epistula* 26: 415c7–d2):

Mir gebieten die Götter, nach Kräften in jeder Hinsicht auf religiöse Reinheit zu achten (τὰ πάντα ἀγνεύειν), und willig gehorche ich ihnen (πείθομαί γε προθύμως).

die ‚Heimkehr‘ der Götter wesentlich länger habe warten müssen als Penelope auf die des Odysseus.

132 Vergleiche zum *Paideia*-Aspekt besonders deutlich *Epistula* 96: 177, 13/14 B. („echte Hellenen“ lieben Libanios’ Reden), zur εὐσέβεια *Epistula* 78: 375c3–6 (Hellenen verstehen sich aufs richtige Opfern). Für andere Aspekte, wie etwa den Gedanken, dass Hellenentum εὐγένεια („gute Abkunft“) bedeute, vergleiche beispielsweise *Epistula* 60: 380d1–3. – Zu den beiden allgemein im vierten Jahrhundert grundlegenden Aspekten von Ἑλληνισμός (griechischer Sprachgebrauch einerseits und Bemühen um griechische Kultur und Religion andererseits) vergleiche Bowersock (wie Anm. 123), S. 6–13.

133 Die häufigsten Formeln sind solche a) des Gebetes wie in *Epistula* 40: 64, 28 B. („darum bete ich bei den Göttern“), b) der Rückversicherung göttlicher Zustimmung wie *Epistula* 9: 403a4 („sobald der Gott es uns vergönnte“), *Epistula* 82: 445d3/4: („wenn die Götter und unsere Herrin Adrasteia es wollen“), *Epistula* 98: 399d1 („wenn es der Götter Wille ist“), c) des Dankes für Hilfe wie in *Epistula* 28: 382b2 („durch das Eingreifen der Götter“), *Epistula* 11: 425b3/4 („durch Fürsorge des alles überschauenden Erretters“, ähnlich ebenda d2) oder d) der ‚Zeugenschaft‘ der Götter *Epistula* 11: 425d3/4 (der ‚alles überschauende Gott‘), *Epistula* 26: 415a3/4 (Zeus, Helios, Athene, „alle Götter und Göttinnen“), *Epistula* 28: 382b3–5 (Zeus, Helios), *Epistula* 80: 89, 24 B. („alle Götter und Göttinnen“). 21 („die Schutzgötter der Familie und der Freundschaft“), *Epistula* 84: 444a5/6 (Chariten, Aphrodite). c1 („alle Götter und Göttinnen“).

134 Vergleiche oben Anm. 37. – Zur Datierung auf Dezember 361 siehe Calabiano (wie Anm. 13), S. 100–102.

Was in diesem Brief in gewisser philophronetischer Leichtigkeit als Einladung seinen Anfang nimmt – der Philosophen-Freund in einem Wachtraum – mündet über das verbindende Moment theurgischer Weltsicht in konkrete Opferhandlung und rituelle Reinheit.

Ähnlich stark auf die Praxis zielt in den Briefen auch die zweite Haupt-Tugend des Priesters, seine φιλανθρωπία.¹³⁵ Zutreffend hat man längst gesehen, dass für Julian εὐσέβεια und φιλανθρωπία „nicht mehr nur nebeneinander stehen, sondern geradezu miteinander verwoben sind.“¹³⁶ Es ist hier nicht der Platz ausführlicher auf die komplexen, mit dem Begriff der *Philanthropie* verbundenen Probleme einzugehen, so dass nur darauf hingewiesen sei, dass die zentrale Motivation dieses „der Bedürftigkeit Aufhelfens“ (τὸ τὰς χρείας ἐπανορθοῦν), im Letzten die ὁμοίωσις θεῷ, das ‚Gott ähnlich werden‘ ist.¹³⁷ In den Briefen begegnet dieses Konzept vor allem in Verbindung mit dem Lohngedanken: Da die Gottheit menschenfreundlich ist, wird sie die menschenfreundlichen unter den Menschen bevorzugen. „Wohll wollen von den Göttern (ἡ παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια)“ (*Epistula* 89b: 289b2) folgt demjenigen, der φιλανθρωπία übt. Der Verfasser des Briefes verpflichtet somit seinen Adressat nicht nur zu konkretem Handeln, sondern nimmt ihn – durchaus vergleichbar der theosophischen Begründung der φιλία – auch in diese sie dann beide betreffende εὐμένεια der Götter mit hinein.

Vor dem durch das Begriffspaar φιλόθεος/φιλόανθρωπος aufgespannten Horizont wird verständlich, warum in Julians Briefen an die Philosophen unter seinen Freunden – zunächst scheinbar primär – religiöse Werte eine weit öfters evozierte gemeinsame Basis darstellen als ‚Philosophisches‘ jenseits theologisch-religiöser Fragen. Wenn Julian etwa an Eustathios dessen παιδεία und εὐσέβεια lobt (oben S. 237) oder vor Maximus vor allem von seiner Kultpraxis berichtet (oben S. 250), ist für ihn gleichsam auch in der recht verstandenen εὐσέβεια die φιλοσοφία mitgenannt, παιδεία und εὐσέβεια bilden in den Briefen das recht verstandene Hellenentum. Erst in der Paarung φιλόθεος/φιλόανθρωπος, die sich so nur in den Briefen an die Priester findet, verschwindet der *paideia*-Gedanke fast völlig. Wie in der ‚Lektüreliste‘ für die Priester gleichsam die philosophische Grundierung alle ausschließlich ästhetisch reizvolle Literatur verdrängt, so macht

135 Julians φιλανθρωπία kann hier kaum umrisshaft skizziert werden; die umfassendste Untersuchung bietet immer noch Kabiersch, Jürgen, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei Kaiser Julian* (Klassisch-Philologische Studien. 21), Wiesbaden 1960, dort auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Interferenzen mit anderen Konzepten wie der jüdisch-christlichen Liebestätigkeit (S. 40ff.) oder der φιλανθρωπία des Themistios (S. 54ff.); für neuere Positionen Smith (wie Anm. 66), S. 42–44, 170–173, 212–215.

136 So Kabiersch (wie Anm. 135), S. 53, als Folgerung aus *Epistula* 89: 290d.

137 So *Epistula* 89b: 289c1: „... und deren Bedürftigkeiten aufhelfen, wie die Götter den unsrigen (ὥσπερ οἱ θεοὶ τὰς ἡμετέρας)“. Kabiersch (wie Anm. 135), S. 58f., führt dies weiter aus und verweist unter anderem auch auf die dem Zitat folgende Passage, wo innerhalb eines Kataloges der Gaben der Götter Athene den Menschen Nahrung und Kleidung verleiht (*Epistula* 89b: 289d1–3), die ὁμοίωσις also auch einen ganz konkreten Aspekt erhält.

hier die gemeinsame philosophische Grundlage beider Begriffe die *paideia* als Bezugspunkt gemeinsamer Werte sozusagen überflüssig. Literarische *paideia* bleibt hier zwar Artikulationsform eines konkreten Briefes, gemeinschaftsstiftende Kraft kommt ihr aber kaum mehr zu, denn nicht *φιλία* (Freundschaft) realisiert sich in diesen Briefen, sondern primär das Verhältnis zwischen dem *Pontifex maximus* und seinen Priestern. Gegenüber einer solchen, schon auf der Ebene der Anrede gleichsam durch göttliche Macht unhinterfragbaren Beziehung kommt den durch die Briefe geschaffenen Kommunikationsstrukturen kaum mehr legitimierende, sondern fast nur noch funktional-dienende Bedeutung zu.

3. Zusammenfassung

Die Briefe Julians bilden ein Netzwerk, als dessen zentralen Knotenpunkt Julian sich selbst entwirft. In diesem Sinne lassen sich die Briefe über ihre je unmittelbare pragmatische Funktion hinaus als Träger zentraler Werte der an dem Netzwerk Partizipierenden lesen. Das Medium Brief wird so zum Vermittler und Konstituenten von *φιλία* (‘Freundschaft’), *παιδεία* (‘Bildung’) und *εὐσέβεια* (‘Frömmigkeit’). Der Briefschreiber Julian nutzt hierbei nicht nur die traditionellen *Topoi* der Epistolographie, sondern lädt die genannten Werte in den Briefen zusätzlich mit Bedeutung auf, indem er wiederholt auf seine *φιλοσοφία* als deren eigentliches Fundament rekurriert. Hierbei begegnet die ‘Philosophie’ des Julian der Briefe vor allem in ihrer Bedeutung als höchstes Ziel der *Paideia* sowie, durchaus in Übereinstimmung mit dem übrigen julianischen Oeuvre, in ihrer zeichenhaft-theurgischen Dimension und als in den Briefen selbst bisweilen knapp ausgeführte, meist aber nur genannte Begründung theologischer Konzepte. Eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Inhalten selbst kann offenbar nur dort stattfinden, wo, wie etwa im *Brief an Themistios* mit seinen stark traktathaften Passagen, die Medialität des Briefes immer wieder zurücktritt. Ansonsten dominiert in den uns erhaltenen Teilen der julianischen Korrespondenz die Netzwerkfunktion so stark, dass auch die *φιλοσοφία* zu einem zwar immer wieder evozierten, aber letztlich außerhalb des Mediums Brief mit konkretem Inhalt zu füllenden, gemeinschaftsstiftenden und -erhaltenden Wert wird.

Stellenregister

Aufgenommen in das Register sind allein zitierte oder besprochene Stellen aus den Werken Julians. Zur Suche nach Stellen anderer Autoren sei auf das Personenregister verwiesen. Stellen aus *Contra Galilaeos* werden nach der Fragmentzählung von Masaracchia angegeben (Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, Hg. E. Masaracchia, Rom 1990). Alle anderen Schriften werden zur Vereinheitlichung nach der Ausgabe *L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes*, Hg. J. Bidez/G. Rochefort/Ch. Lacombarde, Paris 1924–1964, zitiert. Auch die Zählung der einzelnen Kapitel und der Briefe erfolgt nach Bidez/Rochefort/Lacombarde.

Contra Galilaeos

Fragment 1	21, 59, 80, 96	Fragment 26	36, 81, 134
Fragment 2	80	Fragment 28	81, 133
Fragment 3	33	Fragment 36	85
Fragment 5	82	Fragment 37	85
Fragment 6	127–129	Fragment 38	30
Fragment 7	33, 36, 80	Fragment 41	81, 96
Fragment 10	81, 130f., 152	Fragment 45	85
Fragment 17	85	Fragment 47	81, 96
Fragment 18	128f.	Fragment 48	30, 81
Fragment 19	81, 133, 156	Fragment 51	81
Fragment 20	81, 96, 133	Fragment 53	81
Fragment 21	81, 110, 133f.	Fragment 54	81
Fragment 22	81	Fragment 58	27, 30, 81
Fragment 25	133	Fragment 59	39, 82

Fragment 62 82

Fragment 64 82

Fragment 65 82

Fragment 67 128, 131

Fragment 72 81

Fragment 74 82

Fragment 75 82

Fragment 79 82, 96

Fragment 86 81

Fragment 87 81

Fragment 88 22, 81

Epistulae

4 (An den Rhetor Euagrios) 223f.,
226f., 2418 (An Eumenios und Pharianos) 76,
221, 233, 243f., 2469 (An Alypios, Bruder des Kaisarios)
235, 25010 (An Alypios, Bruder des
Kaisarios) 227, 240

11 (An Priskos) 227, 233, 250

12 (An Priskos) 69, 209, 233–235

13 (An Priskos) 73, 94, 224, 226, 233

14 (An Oribasios) 94, 235, 241

19 (An Maximinus) 234f.

26 (An Maximus) 97, 229, 250

28 (An seinen Onkel Julianus) 84, 98,
226, 250

29 (An Eutheros) 98

30 (An Theodoros) 66, 70, 97, 227,
231, 244, 246

31 (An Proharesios) 240

32 (An Basileios) 160, 227

33 (An Hermogenes, Präfekt von
Ägypten) 75, 227, 239

34 (An Eustathios) 227, 237, 240

35 (An Eustathios) 83, 237

36 (Eustathios an Julian) 227, 237

38 (An Himerios) 98

40 (An Philippos) 83, 232, 250

41 (An Eustochios) 227

46 (An Aëtius) 82, 226

60 (An die Bürger von Alexandria) 247,
250

61 c (An die Lehrer) 26, 83, 239f., 245

78 (An Aristoxenos) 83, 99, 227, 232,
237, 25079 (An einen heidnischen Priester) 99,
159, 227, 24980 (An seinen Onkel Julianus) 183,
226, 250

- | | |
|---|--|
| 81 (An Kallixeine, Priesterin der Göttermutter) 160, 172, 249 | 90 (An Photinus) 82 |
| 82 (Gegen Neilus) 85, 240, 242–245, 250 | 96 (An Libanios) 227, 241, 250 |
| 83 (An Atarbios) 25, 83 | 97 (An Libanios) 227, 236f. |
| 84 (An Arsakios, Oberpriester von Galatien) 55, 83, 159, 172, 240, 250 | 98 (An den Quästor Libanios) 100, 208, 224, 226, 234, 241, 250 |
| 85 (An Theodora) 160, 229 | 107 (An Ekdikios, Präfekt von Ägypten) 240 |
| 86 (An Theodora) 83, 160, 229 | 111 (An die Bürger von Alexandria) 82, 90, 100, 163, 227, 247 |
| 87 (An Theodora?) 160 | 114 (An die Bürger von Bostra) 25f., 83 |
| 88 (An den Statthalter von Karien) 60, 247 | 136 b (Ohne Adressaten) 83 |
| 89 (An Theodoros) 27, 81, 84, 227, 228 | 153 (An Plutarchos) 227, 231 |
| 89 b (An Thodoros?/einen Priester) 25f., 55, 60, 108, 110f., 114, 117, 172, 235, 236, 240, 247–249, 251 | 198 (An einen Beamten für die Argiver) 246 |
| | 201 (An Himerios, Präfekt von Ägypten) 66, 227, 241 |

Misopogon

- | | | | |
|-------|-------------------|----|----------|
| 1– 44 | 190-192 [Tabelle] | 12 | 202f. |
| 1 | 196, 198, 201 | 13 | 192 |
| 2 | 196 | 14 | 192 |
| 3 | 187, 197 | 15 | 183 |
| 6 | 196, 198 | 17 | 196 |
| 7 | 82, 198 | 18 | 84 |
| 9 | 192 | 20 | 192, 196 |
| 10 | 192 | 21 | 192 |
| 11 | 192 | 23 | 192 |

24	192	33	62, 184, 194
25	192	34	62, 183, 192, 194
26	192f.	35	194
27	192f.	37	196
28	192, 194	38	197
30	196, 233	40	181f.
32	194	41	182

Oratio 1 (Rede über den Kaiser Constantius)

1	65	34	65
2	65	35	65
18	65	39	65, 67

Oratio 2 (Rede auf die Kaiserin Eusebia)

5	65	27	116
8	65	28	113f.
17	65	29	114f.
23	112	30	115
24	113	31	114, 116
25	112	32	114, 116

Oratio 3 (Rede über Constantius oder das Königtum)

3	65	28	93, 108
15	66	29	93
24	65, 67	30	93
25	69	31	93f.
26	67	38	67

Oratio 4 (Über den Weggang des Sallust)

2 90

Oratio 5 (Sendschreiben an die Athener)

6 91 7 91

Oratio 6 (Brief an Themistius)

1 66, 91, 120 7 66, 121, 245

2 107, 120 8 66, 121

5 92, 120, 122 10 66, 85, 121

6 121 13 92

Oratio 7 (Gegen den Kyniker Herakleios)

1 75, 210f. 16 78, 208, 214

2 75, 217 17 77, 214

3 75 18 75, 214f.

4 33 20 33

5 33, 211 21 215, 217

10 75, 77 22 55, 96, 118f., 122, 162, 218

11 76, 212 23 97

12 76f., 174, 208, 212 24 79

13 76f., 213 25 79

14 214

Oratio 8 (Hymnus an Magna Mater)

1 174 154, 174f.

2 70, 174 4 67, 151, 153

3 57, 60, 70, 107, 131, 150f., 5 150, 152–154, 174

6	148f., 152, 174	14	55
7	148, 150, 152, 154	15	150–153, 174
8	151, 154	16	148
9	152, 174	19	144–150, 158
10	59, 174	20	97, 148–150
11	148, 150–152	21	148
12	60, 70, 152	25	154

Oratio 9 (Gegen die unwissenden Kyniker)

1	72	11	72f.
2	71	12	72
3	71, 130	13	72, 130
4	33, 71	15	33, 66, 72f.
5	72	16	73
6	72	17	72f.
7	72	18	73
8	71f., 208f.	19	73
9	72		

Oratio 10 (Caesares)

34	85, 97	38	39
35	85, 97		

Oratio 11 (Hymnus an Helios)

1	55, 130, 166	3	56, 135, 158, 166
2	136, 166	4	56, 68, 136, 146, 166

5	56, 69, 71, 135–138, 142, 153, 166	26	69, 71, 134, 139, 145, 168, 170, 208
6	68, 135, 138, 166	27	145
7	135, 139, 145	28	140
8	166	29	60, 144f., 168
9	139f., 167	30	145
10	69, 140, 167	31	69, 140, 169
11	69, 136, 140f.	32	139, 149
12	136, 139, 141f.	33	69, 145f., 149
13	56, 68, 135f., 142, 166	34	69, 134, 209
15	136f., 141f.	35	135
16	57, 139, 143f., 166f.	36	90, 136, 145f.
17	69, 144, 167	37	136, 169
18	144, 167	38	145
20	141	39	57, 136
21	67, 142, 146f.	40	139, 146, 149, 169, 170
22	57, 69, 140–142, 144f., 168	43	104, 136, 139, 141f., 145–147
23	142, 144	44	68f., 132, 134, 139, 146, 158, 163, 170 f., 208f.
24	90, 139, 152		
25	168		

Personenregister

Ins Register aufgenommen sind nichtgöttliche Personen der Antike und des Mittelalters außer Julian selbst. Biblische Gestalten sind der Ökonomie halber ausgenommen. Meist wird der in der Literatur gebräuchlichsten Schreibung gefolgt (so z.B. ‚Cyrill‘ von Alexandria, nicht ‚Kyrillos‘), im Zweifelsfall wurde die wiedergegebene Namensform nach Herkunftsort und Muttersprache der betreffenden Person entschieden. Bei bekannteren lateinischen Namen ist das cognomen („Cicero“) angegeben, auf praenomen und nomen gentile („Marcus Tullius“) wurde verzichtet, auch bei anderen Personen wurden nach gängiger Konvention Namensbestandteile fortgelassen („Firmicus Maternus“ statt „Iulius Firmicus Maternus“). Wo ein gleichlautender Name leicht zu Verwechslungen führen könnte, ist in Klammern ein spezifizierender Hinweis gegeben (so z.B., um Seleukos, einen Priester zu Zeiten Julians, von den Diadochenherrschern gleichen Namens zu unterscheiden). In solchen Fällen, bei denen in der Fachliteratur unentschieden bleibt, ob ein Eigenname nur eine Person oder mehrere Personen gleichen Namens bezeichnet, wurden alle Stellen in einer Angabe versammelt.

Aelius Aristides 164

Aelius Claudius Dulcitius 88f.

Aeneas 62

Aëtios (Briefadressat Julians) 226

Aidesios von Pergamon 91, 233

Aineas von Gaza 20

Alexander der Große 66, 118, 121,
166, 242

Alkaios von Lesbos 190, 195, 197

Alypios (Reichsbeamter) 225–227,
230, 235

Ambrosius von Mailand 9, 31f., 162

Amelios 8, 25

Ammianus Marcellinus 79, 91, 97,
102, 158, 160, 178, 180–185, 188f.,
194, 204, 215

Ammonios 3, 63

Anakreon 195–198

Anselm von Canterbury 51f.

Antiochos I. 190, 192, 196

Antisthenes 74, 212

Apollodoros von Phaleron 234

Archilochos 74, 172, 190, 195, 197

Aristides 164, 172

Aristobulos 173

Aristophanes 199–201, 240, 245

Aristoteles 5, 10, 14, 60, 66, 72,
74f., 77, 92, 94, 117, 121, 136, 143,
151, 163, 167, 190f., 209, 233f.,
236, 243f., 248

Aristoxenos 99, 225f., 237

Arius 8

Arnobius 27f.

Arsakios 159, 226

- Asklepiades 74
 Atarbios 226
 Athanasios von Alexandria 24, 26, 56, 247f.
 Athenaios von Naukratis 163, 213
 Augustinus 1, 7–9, 15, 24f., 31, 38, 47, 50–54, 56, 79, 130, 172f., 222, 225
 Aurelian (Kaiser) 161

 Babrios 242
 Basilides 58
 Basilius der Große 34–37, 53, 63, 226, 230
 Belaios 102
 Boethius 9, 15, 56, 186

 Caesar 187
 Cato d.J. Uticensis 191f.
 Chrysanthios 91, 97f.
 Chrysippos von Soloi 74, 117, 120, 248
 Chytron 74
 Cicero 47, 89, 187, 199
 Clemens Romanus 27
 Commodus (Kaiser) 161
 Constantius I. Chlorus 113
 Constantius II. 66, 91–93, 95, 97, 100f., 108, 111–115, 117–123, 160, 183, 191, 217, 225f.
 Cyprianus 172
 Cyrill von Alexandria 128

 Damaskios 154
 Darius II. Ochus 241
 Demetrios von Phaleron 230
 Demokrit von Abdera 74, 241

 Demosthenes 75, 239, 242
 Didymos der Blinde 34f.
 Diodoros von Tarsos 78, 157, 211
 Diogenes (Briefadressat Julians) 225
 Diogenes von Sinope 72–74, 210, 212
 Dion Chrysostomos 108–120, 123f., 164, 188, 241
 Dionysios I. von Syrakus 242
 Dionysios II. von Syrakus 242
 Dionysios Neilos 226, 242
 Dionysius (pseudo)Areopagita 10–15, 52, 57
 Dositheos 225

 Ekdikios 226
 Elagabal 161
 Epikur 54, 74, 120, 248
 Epiphanius 18, 32
 Empedokles 17, 167
 Euagrios (Rhetor) 97, 225, 241
 Euhemeros 95f.
 Eumenios (Studiengefährte Julians) 225, 232–234, 246
 Eunapios von Sardes 91, 95, 98, 199, 210
 Eupolis (Komödiendichter) 201, 210
 Euripides 164, 237, 240, 242
 Eusebios von Caesarea 8, 21, 28f., 32, 37, 53, 118, 148, 175, 209
 Eusebios von Mynda 91
 Eustathius von Antiochia 97, 173, 225f., 236–238, 251
 Eustochios (Rhetor) 225f.
 Eutheros 98, 225
 Evagrius Ponticus 33

- Felix (*comes sacrarum largitionum*) 184f.
- Firmicus Maternus 172
- Florentius (Prätorianerpräfekt) 93, 95, 115
- (Constantius) Gallus (Kaiser) 101, 182, 230
- Galen 21, 74
- Gamaliel (Sohn Hillels II.) 181
- Gregor der Große 225
- Gregor von Nazianz 32, 55, 63, 185, 189
- Gregor von Nyssa 8, 16, 34, 36–38
- Gregor von Tours 53
- Helena 62
- Helpidius (Präfekt des Orients) 184
- Herakleios 33, 55, 74f., 97, 108, 118, 162, 207–211, 215, 219
- Herakles 29, 76, 112, 118f., 213f., 218
- Heraklit 28, 74
- Hermogenes (Präfekt von Ägypten) 226f.
- Herodot 75, 239
- Hesiod 74, 167, 239
- Hierokles 20
- Hieronymus 31, 47
- Hillel II. (jüdischer Patriarch von Antiochia) 181
- Himerios 98, 225, 227, 241
- Hippokrates 242
- Hippolytos von Rom 17f.
- Hipponax 74, 172
- Homer 74, 140, 165, 167, 169, 173, 190, 196f., 208, 239f., 242, 245
- Horaz 192–195, 199–201
- Iamblichos 20, 36, 54, 56, 60, 66, 69, 74, 90f., 98, 100f., 114–116, 130–134, 136, 138f., 143–145, 151, 153–156, 160, 165, 167–171, 174, 208f., 212, 214, 233–235, 237, 239, 247
- Isidor von Pelusium 225
- Isokrates 75, 113
- Iulius Iulianus (Onkel Julians, *comes Orientis*) 181, 185
- Iulius Iulianus 88
- Johannes Chrysostomos 32, 34, 36–38, 54, 58
- Johannes Lydos 4
- Johannes Malalas 159, 185
- Johannes Scotus Eriugena 12–15
- Julianus (Theurg z.Zt. Mark Aurels) 234
- Justinian I. 63
- Justinus 28, 54, 162, 172
- Juvenal 188
- Kallimachos 240
- Kalliopios (Prokonsul von Makedonien) 101
- Kallixeine (Priesterin) 160, 172, 226, 249
- Karl der Große 12
- Karl der Kahle 12
- Kelsos 17, 19, 22, 27, 30f., 55, 57f., 62, 74, 78, 80f., 128, 131f., 173
- Kleanthes 164f.
- Klemens von Alexandrien 1–3, 21–23, 53f., 61, 162

- Konstantin der Große 43, 84, 100f.,
 113, 118, 161, 183, 217
 Krates von Theben 74, 210, 212
 Kyrillos (Statthalter von
 Palaestina) 102
 Kyros der Große 7

 Lamprias (Prokonsul von
 Achaia) 225, 246
 Leontios (Statthalter von
 Palaestina) 102, 226
 Libanios 26, 91, 95, 97, 100–102,
 158–160, 178–183, 188, 191, 225–
 227, 229f., 232, 236f., 239–242, 244,
 250
 Lukian von Samosata 21, 186, 209
 Lysias 75

 Macrobius 79, 160, 167, 169f.
 Mardonios 190, 193
 Marinos 78, 175
 Marius Victorinus 5, 8f.
 Mark Aurel 4, 74, 83, 97, 177, 190,
 196, 199, 234
 Martial 199, 201
 Maxentius (Kaiser) 161
 Maximinus 226
 Maximus von Ephesus 91, 96–98,
 225f., 228f., 250f.
 Meister Eckhart 15
 Melite (Gattin des Chrysanthios) 99
 Menippos von Gadara 192, 209
 Musonius Rufus 29, 246
 Mygdonius 229

 Nemesios von Emesa 20, 33
 Nerva (Kaiser) 109

 Nikolaus von Kues 10f., 15
 Numenios 3f., 6, 15, 137

 Odysseus 29, 192, 210, 250
 Oinomaos von Gadara 74, 209, 211f.
 Olympiodoros 116
 Oreibasios von Pergamon 94f., 159,
 225f., 235f.
 Origenes 1–3, 8, 18f., 21–24, 27–31,
 34, 37, 53, 57, 63, 78, 132f., 173
 Ovid 164, 167

 Panyassis von Halikarnassos 213
 Parmenides 142
 Pegasios von Ilion 99
 Peisander von Kameiros 213
 Peregrinos Proteus 209
 Peter Abaelard 31, 51f.
 Pharianos 225, 232f., 244, 246
 Pherekydes von Athen 213
 Philipp II. von Makedonien 118
 Philiskos 74
 Philon von Alexandrien 1, 3, 56, 58,
 162, 173
 Photeinos von Sirmium 226
 Pindar 240
 Platon 1–5, 7, 11, 15, 20, 24, 26, 31,
 33, 56, 58, 60f., 66, 69, 72, 74, 77,
 79f., 91f., 94, 108, 112f., 116f.,
 120f., 127, 129–131, 135, 138f.,
 146, 151–154, 161, 167, 169, 173,
 190f., 197, 199–203, 207–209,
 212–214, 218, 221, 233f., 236–244,
 246, 248
 Plotin 2–5, 7, 9f. 14f., 24f., 51f., 58f.,
 61, 63, 69, 74, 137f., 141, 143, 150,
 165, 168, 208

- Plutarch von Chaironeia 59, 74, 131, 163, 167, 170, 191, 208, 215
- Plutarchos von Athen 225f., 231
- Porphyrios (der Plotinschüler) 3–9, 15f., 20f., 23–25, 27, 31, 39, 54f., 59f., 62, 69, 74, 76, 78f., 82, 165, 168, 175, 208
- Porphyrios (Briefadressat Julians) 226
- Priskos (Neuplatoniker) 94f., 97, 159, 178, 225–227, 232–234, 236
- Prohairesios 226
- Proklos 3f., 10–12, 15, 35, 57, 116f., 131, 141, 143, 145, 149, 151, 153f., 164f., 168, 175
- Pyrrhon von Elis 74
- Pythagoras 17, 54, 74, 117, 208, 234, 248
- Sal(l)ustius 54, 57, 59, 77f., 93, 130–132, 145, 149, 152–154, 157–159, 170, 172, 174, 184, 211
- Sappho 197, 240
- Seleukos (Priester) 229f.
- Seneca 148
- Serenianos 74
- Sextus Aurelius Victor 102
- Simonides 196f.
- Simplicianus 9
- Simplikios 39, 118
- Sokrates 24, 28f., 53, 66, 72, 74, 89, 94, 112, 121, 190, 198, 201, 203, 217, 234, 242, 246
- Sokrates Scholastikos 189, 221–223
- Sopatros 100f., 114, 114–116, 122
- Sozomeno 55, 189, 222
- Speusippos 24
- Stobaios 113–115, 139
- Symmachus 44, 225
- Synesios 159
- Syrianos 240
- Tatianus 162
- Tertullian 24, 27f., 58
- Thalassios (*praefectus Orientis* unter Gallus) 230
- Themistios 55, 66, 83, 85, 92, 107f., 112–115, 120–123, 233, 240, 245f., 251f.
- Theoderich der Große 9
- Theodora (Priesterin) 160, 226, 229f.
- Theodoretos von Antiochia 18, 215
- Thodoros von Asine 97
- Theodoros von Mopsuestia 78, 157, 173, 211
- Theodoros (Oberpriester z.Zt. Julians) 159, 226f., 231, 235, 246, 249
- Theodosius I. 43
- Theokrit 196f.
- Theophilos von Alexandria 174
- Theophrast 20, 74, 190
- Thomas von Aquin 10, 48
- Thukydides 75, 239
- Trajan 109
- Valentinianus 58
- Walter Burleigh 48
- Xenarchos 74
- Xenokrates 24
- Xenophanes 7
- Xenophon 75, 113, 212, 234

Zarathustra 4

Zenon von Kition 74, 117, 248

Zenon (Briefadressat Julians) 226

Zosimos 160, 189